Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent

PEURS ENFANTINES
ET ADULTES

MARIA PATERA

MNEMOSYNE SUPPLEMENTS MONOGRAPHS ON GREEK AND LATIN LANGUAGE AND LITERATURE

BRILL

Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent

Mnemosyne Supplements

MONOGRAPHS ON GREEK AND LATIN LANGUAGE AND LITERATURE

Executive Editor

G.J. Boter (*VU University Amsterdam*)

Editorial Board

A. Chaniotis (*Oxford*)
K.M. Coleman (*Harvard*)
I.J.F. de Jong (*Amsterdam*)
T. Reinhardt (*Oxford*)

VOLUME 376

The titles published in this series are listed at *brill.com/mns*

Figures grecques de l'épouvante de l'antiquité au présent

Peurs enfantines et adultes

par

Maria Patera

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Patera, Maria.
Figures grecques de l'epouvante de l'antiquite au present : peurs enfantines et adultes / par Maria Patera.
pages cm. – (Mnemosyne supplements : monographs on Greek and Latin language and literature, ISSN 0169-8958 ; volume 376)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-90-04-27837-0 (hardback) : acid-free paper) – ISBN 978-90-04-28362-6 (e-book)
1. Greek literature–History and criticism. 2. Byzantine literature–History and criticism. 3. Fear in literature. 4. Children in literature. 5. Goddesses, Greek, in literature. 6. Ghosts in literature. 7. Monsters in literature. 8. Mythology, Greek–Psychological aspects. I. Title.

PA3015.F43P28 2015
880.9–dc23

2014036725

This publication has been typeset in the multilingual "Brill" typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.com/brill-typeface.

ISSN 0169-8958
ISBN 978-90-04-27837-0 (hardback)
ISBN 978-90-04-28362-6 (e-book)

Copyright 2015 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff and Hotei Publishing.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

à Sofia et Spyros

Table des matières

Remerciements XI
Table des illustrations XII
Abréviations XIV
Difficiles enfantillages XXIV

1 **Lamia, l'autre ici-même** 1
1 Les Lamies grecques 3
L'espace, le temps, et les liens familiaux : récits divergents 5
La beauté et la laideur. La bête et ses métamorphoses 16
Le serpent et la courtisane 27
Facultés et caractéristiques : l'ivrognerie, l'idiotie, l'androgynie et les yeux amovibles 34
Actions et fonctions : usages anciens et visions modernes. Du singulier et du pluriel 45
Comment représenter un épouvantail ? Une aporie iconographique 53
Le premier terme de la comparaison 69
2 Les Lamies chrétiennes de l'antiquité au présent 71
Lamies chrétiennes, antiques et byzantines 71
Les Lamies néo-grecques 73
Quelques difficultés inhérentes à l'étude des traditions néo-grecques 73
Chants et récits traditionnels 76
3 Tentative de comparaison diachronique : les *exôtika* 89

2 **Mormô l'épouvantail** 106
1 Mormô et les termes associés 106
Le personnage mythique : l'épouvantail errant, le cheval, le loup et la nourrice 111
Du ridicule de la crainte : Mormô dans les sources 118
Mormô, Gorgô, Hécate, Héra et Médée 122
2 Le *mormolukeion* : l'épouvantail et le masque 129
3 Des enfants, des masques et des êtres verbaux 136

3 **Gellô l'*aôrê* et Gulou la démone** 145
1 Gellô l'*aôrê* : nom, origines, histoire et fonction 145
2 Gulou la démone dans les sources byzantines et post-byzantines 151
Les Geloudes des auteurs byzantins 151
Phylactères, exorcismes et historiolae *: les « papiers de Gulou »* 155
Saint Sisinnios et Gulou 157
L'archange Michel et Gulou 164
Les mots de pouvoir 171
Les phylactères sans historiola 171
Noms et figures démoniaques 174
L'image de la démone : les représentations prophylactiques 185
De l'Éthiopie à la Roumanie : les récits parallèles 206
3 Gulou et les Geloudes dans les traditions néo-grecques 215
Les moyens de lutte : formules apotropaïques et rituels de guérison 220
Geloudes, Néraïdes et Strigles 224
Le mauvais œil et le lait 228
4 Les saints, le diable et les *exôtika* : doctrine ecclésiastique et actes de foi « alternatifs » 234

4 **Empousa *onoskelis*, la séductrice** 249
1 Empousa, l'épouvantail d'adultes 249
Une créature protéiforme 253
Les modalités d'apparition 259
Empousa et la mère d'Eschine 263
Empousa, Hécate et les mystères 271
2 Onoskelis, *patte-d'âne* 278
Les onoskelides *et les onocentaures de l'antiquité au présent* 278
La patte d'âne 286

Pour conclure avec les enfantillages 291

Annexes 301
1 Lamia 301
2 Mormô 306
3 Gulou 309
Catalogue des manuscrits 316
4 Empousa et Onoskelis 317

Bibliographie 323
Index nominum 376
Index rerum 387
Index graecum 401

Remerciements

Au terme de ce travail, ma pensée est pour tous ceux qui m'ont soutenue pendant sa réalisation, et en premier lieu pour Stella Georgoudi qui a mis son savoir à ma disposition tout au long de l'élaboration de cette recherche. Je pense aussi à ceux qui m'ont aidée de leurs observations pertinentes et perspicaces, à savoir Marie-France Auzépy, Alain Ballabriga, Philippe Borgeaud et Renée Koch-Piettre.

Ma reconnaissance va également à tous ceux qui m'ont accompagnée de diverses façons pendant ce parcours, Marie-Hélène Congourdeau, Véronique Dasen, Francis Schmidt, Irène Sorlin, et surtout Ioanna Patera, toujours présente et disponible.

Je remercie également tous ceux qui m'ont fourni les permissions de reproduction des images contenues dans cet ouvrage, les responsables de ces questions auprès du Musée archéologique national d'Athènes et du 3ème Éphorat des antiquités préhistoriques et classiques, les directions des revues *Babesch* et *Syria*, la direction de la Bibliothèque Gennadeios, et finalement l'obligeant Jeffrey Spier. Ma reconnaissance s'adresse également à Dimitra Labretsa, pour ses beaux dessins.

Je voudrais encore dire un grand merci à Nathalie Hénon, Emmanuel Jambon et au regretté Vincent Watelet, qui se sont penchés avec beaucoup de patience et d'amitié sur mes erreurs.

Ma dernière pensée va à ma famille, à mon mari et à ma fille, et spécialement à mes parents, Sofia et Spyros, pour leur soutien, leur affection et leur patience.

Table des illustrations

1 Affrontement de deux créatures monstrueuses. Œnochoé attique à figures noires du début du ve s. av.è.c., autrefois aux Staatliche Museen de Berlin (n° inv. 1934), mais aujourd'hui perdue. Œuvre du peintre d'Athéna, trouvée à Kamiros (Rhodes) en 1881. Illustration : dessin, Mayer 1885, pl. 7, 2. 54

2 Héraclès conduit en laisse une créature monstrueuse. Skuphos attique à figures noires. Œuvre du peintre de Thésée, du début du ve s. av.è.c. Musée archéologique national d'Athènes (n° inv. Acr. 1306). Illustration : crédit photo, Musée archéologique national d'Athènes (photo D. Gialouris). Autorisation de reproduction et copyright (credit line) : Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Receipts Fund/National Archaeological Museum. 55

3 Héraclès conduit en laisse une créature monstrueuse. Skuphos attique à figures noires. Œuvre du cycle du peintre de Thésée, du début du ve s. av.è.c. Collection privée de Monopoli. Ce skuphos a probablement été trouvé dans l'aire de l'ancienne Gnathia, au cours de fouilles clandestines du xixe s. Illustration : photo, Reho-Bumbalova 1983, p. 58, fig. 1. Autorisation de reproduction : *BABesch*. 56

4 Femme torturée par des satyres. Lécythe attique à figures noires. Œuvre du peintre de la Mégère, environ 470 av.è.c. Musée archéologique national d'Athènes (n° inv. 1129). Illustration : crédit photo, Musée archéologique national d'Athènes (photo N. Konstantopoulos). Autorisation de reproduction et copyright (credit line) : Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Receipts Fund/National Archaeological Museum. 60

5 Femme (androgyne) qui court. Œnochoé attique à figures noires trouvée en Béotie, dans une tombe du ive s. av.è.c. Musée archéologique national d'Athènes, n° inv. 1721. Lamia ? Illustration : crédit photo, Musée archéologique national d'Athènes (photo N. Konstantopoulos). Autorisation de reproduction et copyright (credit line) : Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Receipts Fund/National Archaeological Museum. 65

6 Créature monstrueuse féminine poursuivant un jeune homme. Skuphos cabirique à figures noires, du ive siècle av.è.c. Collection privée de Londres. Illustration : dessin D. Labretsa. 66

7 Un jeune garçon effraye son partenaire de jeu au moyen d'un masque. Œnochoé attique à figures rouges, provenant d'Éleusis et datée d'environ 420 av.è.c. Musée d'Éleusis, n° inv. 6744. Illustration : crédit photo, Éphorat des antiquités de l'Attique occidentale, du Pirée et des îles. Autorisation de reproduction et copyright (credit line) : Hellenic Ministry of Culture and Sports/Archaeological Receipts Fund/Ephorate of Antiquities of West Attica, Pireus and Islands. 134

8 Saint Sisinnios terrassant Alabasdria. Fresque de la paroi ouest de la chapelle XVII du monastère de l'Apa Apollo à Baouît. VIe–VIIe s. è.c. Illustration : dessin, PERDRIZET 1922, p. 14, fig. 6. 186

9 Salomon terrassant une démone. Amulette de cuivre argenté, acquise au bazar de Smyrne. Date inconnue. Collection G. Schlumberger. Illustration : dessin, SCHLUMBERGER 1892, p. 74. 188

10 Salomon terrassant une démone en présence de l'ange Araaph. Amulette de Cyzique. IIIe ou VIe–VIIe s. è.c. Collection A. Sorlin-Dorigny. Illustration : dessin, PERDRIZET 1903, p. 47, fig. 1 et 2. 189

11 Amulette en bronze de Constantin, fils de Christina. Elle provient de Palestine et date de l'antiquité tardive. Illustration : photo, BARB 1972, p. 345, fig. 2. Autorisation de reproduction : *Syria*, IFPO. 195

12 Arlaph terrassant une démone. Amulette de bronze du VIe–VIIe s. è.c. Collection privée. Illustration : photo et copyright, J. Spier. Autorisation de reproduction : J. Spier. 200

13 Pendentif en argent gravé, provenant d'Asie Mineure et datant probablement du Xe–XIIe s. Ashmolean Museum, Oxford (n^{o} inv. 1980.5). Illustration : dessin D. Labretsa. 201

14 Amulette byzantine en pierre, datée entre le XIe s. et la fin du moyen âge, aujourd'hui perdue. Illustration : dessin de DUCANGE, *De imperatorum constantinopolitanorum numismatibus dissertatio*, Rome, 1755, pl. III, reproduit par GRABAR 1974, pl. III, fig. 2. Cette pièce aurait appartenu au trésor de l'église de Sainte-Geneviève de Paris. Autorisation de reproduction : Bibliothèque Gennadeios, American School of Classical Studies in Athens. 205

Abréviations

Sources anciennes

Ach. T.	Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon*
Acousil.	Acousilaos d'Argos
Act. Disp. Arch.	*Actes de la dispute d'Archélaus avec Mani*
Ael., *VH*	Élien, *Histoire variée*
Ael., *NA*	Élien, *De la nature des animaux*
Aesch.	Eschyle
Aesch., *Ag.*	Eschyle, *Agamemnon*
Aesch., *Ch.*	Eschyle, *Choéphores*
Aesch., *Eum.*	Eschyle, *Euménides*
Aesch., *Prom.*	Eschyle, *Prométhée enchaîné*
Aesch., *Suppl.*	Eschyle, *Suppliantes*
Aeschin. V.	*Scholia in Aeschinem, Aischinou rhêtoros bios*
Aesop.	*Aesopica*
Afr.	Africanus
Alciph., *Ep.*	Alciphron, *Lettres*
Alex. Tr.	Alexandre de Tralles
Anon.	Anonyme
Ant. Lib.	Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*
Anth. Pal.	*Anthologie Palatine*
Apoll. Aphr.	Apollonios d'Aphrodisias
Apoll. Rh.	Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*
Apollod.	Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque*
Apost.	Apostolius
Apul., *D. Socr.*	Apulée, *Du dieu de Socrate*
Apul., *Met.*	Apulée, *Les métamorphoses*
Ar.	Aristophane
Ar., *Ach.*	Aristophane, *Acharniens*
Ar., *Av.*	Aristophane, *Oiseaux*
Ar., *Eccl.*	Aristophane, *Assemblée des femmes*
Ar., *Eq.*	Aristophane, *Cavaliers*
Ar., *Lys.*	Aristophane, *Lysistrata*
Ar., *N.*	Aristophane, *Nuées*
Ar., *P.*	Aristophane, *Paix*
Ar., *R.*	Aristophane, *Grenouilles*
Ar., *Th.*	Aristophane, *Thesmophories*

Ar., *V.*	Aristophane, *Guêpes*
Arg. Orph.	*Argonautiques orphiques*
Arist., *Ath.*	Aristote, *Constitution d'Athènes*
Arist., *Aud.*	Aristote, *De audibilibus*
Arist., *EE*	Aristote, *Éthique à Eudème*
Arist., *EN*	Aristote, *Éthique à Nicomaque*
Arist., *GA*	Aristote, *De la génération des animaux*
Arist., *HA*	Aristote, *Histoire des animaux*
Arist., *Meteor.*	Aristote, *Météorologiques*
Arist., *PA*	Aristote, *Les parties des animaux*
Arist., *Phys.*	Aristote, *Physique*
Arist., *Poet.*	Aristote, *Poétique*
Arist., *Pol.*	Aristote, *Politique*
Arist., *Pr.*	Aristote, *Problèmes*
Arist., *Rhet.*	Aristote, *Rhétorique*
Aristid., *Ath.*	Aristide, *Athéna*
Aristid., *Pan.*	Aristide, *Panathênaïkos*
Aristox.	Aristoxène de Tarente
Artem., *Oneir.*	Artémidore, *La clef des songes*
Ath., *Deipn.*	Athénée, *Le banquet des sophistes*
Athan. Al.	Athanase d'Alexandrie
Aug., *Civ. D.*	Augustin, *La cité de Dieu*
Bas. Caes.	Basile de Césarée
Bas. Caes., *Epist.*	Basile de Césarée, *Lettres*
Call.	Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*
Callim.	Callimaque
Callim., *H. Dian.*	Callimaque, *Hymne à Artémis*
Callim., *H. Zeus*	Callimaque, *Hymne à Zeus*
Callim., *H. Del.*	Callimaque, *Hymne à Délos*
Cl. Alex., *Paed.*	Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue*
Cl. Alex., *Protr.*	Clément d'Alexandrie, *Protreptique*
Cl. Alex., *Strom.*	Clément d'Alexandrie, *Stromates*
Const. Ap.	*Constitutions Apostoliques*
Corn.	Cornutus
Cosm. Dam. Vit. Mir.	*Cosmae et Damiani vitam et miracula*
Cyr. Hier.	Cyrille de Jérusalem
Cyran.	*Cyranides*
D. Hal., *AR*	Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*
D. Hal., *Din.*	Denys d'Halicarnasse, *Dinarque*
D. Hal., *Thuc.*	Denys d'Halicarnasse, *Thucydide*

Dem., *C. Boeot.*	Démosthène, *Contre Bœotos*
Dem., *Cor.*	Démosthène, *Sur la couronne*
Dem., *F. Leg.*	Démosthène, *Sur les forfaitures de l'ambassade*
Demetr.	Démétrios, *Du style*
Democh.	Démocharès
Did. Caec., *Comm. Ps.*	Didyme l'Aveugle, *Commentaires aux psaumes*
Dio Chrys., *Or.*	Dion Chrysostome, *Discours*
Diod. Sic.	Diodore de Sicile, *Bibliothèque*
Diog. L., *Phil. V.*	Diogène Laërce, *Vies des philosophes*
Diogenian.	Diogenianus
Diosc., *MM*	Dioscoride, *De Materia Medica*
Epict., *Diss.*	Épictète, *Entretiens*
Erat., *Catast.*	Pseudo-Ératosthène, *Catasterismes*
Etym. Gud.	*Etymologicum Gudianum*
Etym. M.	*Etymologicon Magnum*
Eur.	Euripide
Eur., *Alc.*	Euripide, *Alceste*
Eur., *Bac.*	Euripide, *Bacchantes*
Eur., *Hel.*	Euripide, *Hélène*
Eur., *M.*	Euripide, *Médée*
Eur., *Or.*	Euripide, *Oreste*
Eus. Caes.	Eusèbe de Césarée
Eus. Caes., *C. Hier.*	Eusèbe de Césarée, *Contre Hiéroclès*
Eus. Caes., *Pr. Ev.*	Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*
Eus. Caes., *V. Const.*	Eusèbe de Césarée, *De la vie de l'empereur Constantin*
Eust., *ad Il.*	Eustathe, *Commentarii ad Homeri Iliadem*
Eust., *ad Od.*	Eustathe, *Commentarii ad Homeri Odysseam*
Eust., *Op.*	Eustathe, *Opuscula*
Eut., *Par. Nic. Alex.*	Eutecnios, *Paraphrasis in Nicandri Alexipharmaca*
Ev. Pont.	Évagre le Pontique
Ev. Scol.	Évagre le Scholastique
F. Aes.	*Fabulae Aesopicae*
Festus	Festus, *De la signification des mots*
Firm. M., *Err.*	Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*
Gal., *Alim. fac.*	Galien, *De alimentorum facultatibus*
Gal., *Protr.*	Galien, *Protreptikos epi technas*
Gell., *NA*	Aulu-Gelle, *Nuits attiques*
Gr. Naz.	Grégoire de Nazianze
Gr. Nyss., *C. Eun.*	Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*
H. Hom. Cer.	*Hymne homérique à Déméter*

Harp.	Harpocration, *Lexique des orateurs attiques*
Hel., *Aeth.*	Héliodore, *Les Éthiopiques*
Her.	Hérodote, *Histoires*
Heracl., *Incred.*	Héraclite, *De Incredibilibus*
Herodian., *Orth.*	Hérodien, *Peri orthographias*
Herodian., *Part.*	Hérodien, *Partitiones*
Herodian., *Pr. Cath.*	Hérodien, *Prosodia Catholica*
Hes.	Hésiode
Hes., *Th.*	Hésiode, *Théogonie*
Hesych.	Hésychius, *Lexicon*
Hier., *Comm. Is.*	Jérôme, *Commentaire à Isaïe*
Hier., *Hebr. Qu. Gen.*	Jérôme, *Questions hébraïques sur la Genèse*
Hipp., *Parth.*	Hippocrate, *Des maladies des jeunes filles*
Hippol., *Haer.*	Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies*
Hom. ps.-clem.	*Les homélies pseudo-clémentines*
Hor., *Ars p.*	Horace, *Art poétique*
Horap.	Horapollon, *Hieroglyphica*
Hyg., *Astr.*	Hygin, *Astronomie*
Hyg., *F.*	Hygin, *Fables*
Iambl., *Myst.*	Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*
Idom.	Idoménée
Ign.	Ignace le Diacre, *Vie du patriarche Tarasios*
Il.	*Iliade*
Is. Pel.	Isidore de Péluse
J. II Hier.	Jean II de Jérusalem
J. Chrys.	Jean Chrysostome
J. Chrys., *Bab.*	Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas*
J. Damasc.	Jean Damascène
J. Damasc., *C. Jac.*	Jean Damascène, *Contra Jacobitas*
Jos., *C. Ap.*	Flavius Josèphe, *Contre Apion*
(ps.-)Jos.	Pseudo-Josèphe
Jul., *C. Her.*	Julien, *Contre Héracleios le Cynique*
Jul., *M. Deor.*	Julien, *Sur la Mère des dieux*
Ker.	*Kérygmes, Lapidaires d'Orphée*
Lact., *Div. Inst.*	Lactance, *Institutions divines*
Lib., *C. Tis.*	Libanius, *Contra Tisamenum*
Lib., *Templ.*	Libanius, *Pro templis*
Long.	Longus, *Daphnis et Chloé*
Luc., *Bacc.*	Lucien, *Dionysos*
Luc., *Cat.*	Lucien, *Kataplous*

Luc., *Deor. Conc.*	Lucien, *L'assemblée des dieux*
Luc., *Dial. D.*	Lucien, *Dialogues des dieux*
Luc., *Dial. Mer.*	Lucien, *Dialogues des courtisanes*
Luc., *Men.*	Lucien, *Ménippe*
Luc., *Merc. Cond.*	Lucien, *Sur ceux qui sont aux gages des grands*
Luc., *Phal.*	Lucien, *Phalaris*
Luc., *Philops.*	Lucien, *Philopseudès*
Luc., *Pseud.*	Lucien, *Le Pseudologiste*
Luc., *Salt.*	Lucien, *La danse*
Luc., Tox.	Lucien, *Toxaris*
Luc., *VH*	Lucien, *Histoires vraies*
Luc., *Zeux.*	Lucien, *Zeuxis ou Antiochos*
Lucr., *Nat.*	Lucrèce, *De la nature*
Lyc., *Al.*	Lycophron, *Alexandra*
Lys.	Lysippe
M. Aur.	Marc Aurèle, *À soi-même*
Mac.	Macarius
Macr., *Sat.*	Macrobe, *Saturnales*
Men.	Ménandre
Min. Fel., *Oct.*	Minucius Felix, *Octave*
Nic., *Alex.*	Nicandre, *Alexipharmaka*
Niceph. I	Nicéphore I, patriarche de Constantinople
Niceph. Call.	Nicéphore Calliste Xanthopoulos
Niceph. Gr., *Byz. Hist.*	Nicéphore Grégoras, *Histoire byzantine*
Nonn., *Dion.*	Nonnos, *Dionysiaques*
Od.	*Odyssée*
Olympiod., *Plat. Gorg. Comm.*	Olympiodore, *In Platonis Gorgiam Commentaria*
Opp., *Hal.*	Oppien, *Halieutiques*
Orac. Sib.	*Les oracles sibyllins*
Orib., *Coll. Med. Rel.*	Oribase, *Collectionum Medicarum Reliquiae*
Orib., *Syn. Eust. Lib. Eunap.*	Oribase, *Synopsis ad Eustathium, libri ad Eunapium*
Orig., *CC*	Origène, *Contre Celse*
Orig., *Hex.*	Origène, *Hexapla*
Orig., *Princ.*	Origène, *Traité des principes*
Orph. H. Hec.	*Hymne orphique à Hécate*
Ov., *C. Ib.*	Ovide, *Contre Ibis*
Ov., *F.*	Ovide, *Fastes*
Ov., *Her.*	Ovide, *Héroïdes*
Ov., *Met.*	Ovide, *Métamorphoses*
Palaeph., *Incred.*	Palaephatos, *De Incredibilibus*

Paus.	Pausanias, *Description de la Grèce*
Pet. Sic.	Pierre de Sicile, *Historia Manichaeorum*
Petr., *Sat.*	Pétrone, *Satyricon*
Pherec.	Phérécyde
Phil. Jud., *Her.*	Philon d'Alexandrie, *L'héritier des biens divins*
Phil. Jud., *Prob.*	Philon d'Alexandrie, *Que tout homme bon est libre*
Philostr., *Her.*	Philostrate, *Heroicus*
Philostr., *VA*	Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*
Phl., *Mir.*	Phlégon, *Mirabilia*
Phot., *Bibl.*	Photius, *Bibliothèque*
Phot., *Lex.*	Photius, *Lexicon*
Phryn., *Ecl.*	Phrynichus, *L'Atticiste, ou Choix de noms et de verbes attiques*
Pind., *Nem.*	Pindare, *Néméennes*
Pind., *Pyth.*	Pindare, *Pythiques*
Pl., *Ax.*	Platon, *Axiochos*
Pl., *Cr.*	Platon, *Criton*
Pl., *Epist.*	Platon, *Lettres*
Pl., *Gorg.*	Platon, *Gorgias*
Pl., *Lg.*	Platon, *Lois*
Pl., *Lys.*	Platon, *Lysis*
Pl., *Ph.*	Platon, *Phédon*
Pl., *Phd.*	Platon, *Phèdre*
Pl., *Rp.*	Platon, *République*
Pl., *Socr. Ap.*	Platon, *Apologie de Socrate*
Pl., *Th.*	Platon, *Théétète*
Pl., *Tim.*	Platon, *Timée*
Plaut., *Mil.*	Plaute, *Miles*
Plin., *HN*	Pline, *Histoire naturelle*
Plut.	Plutarque
Plut., *Alex.*	Plutarque, *Alexandre*
Plut., *Amat.*	Plutarque, *Dialogue sur l'amour*
Plut., *Ant.*	Plutarque, *Antoine*
Plut., *Cons. Apoll.*	Plutarque, *Consolation à Apollonios*
Plut., *Cur.*	Plutarque, *De la curiosité*
Plut., *De sera*	Plutarque, *Sur les délais de la justice divine*
Plut., *Def. orac.*	Plutarque, *De la disparition des oracles*
Plut., *Dem.*	Plutarque, *Démétrios*
Plut., *Epic.*	Plutarque, *Qu'il est impossible de vivre heureux en suivant les préceptes d'Épicure*
Plut., *Ex.*	Plutarque, *De l'exil*

Plut., *Par. M.*	Plutarque, *Parallela minora*
Plut., *Per.*	Plutarque, *Périclès*
Plut., *Prov. Alex.*	Plutarque, *Proverbia Alexandrinorum*
Plut., *Pyth. Or.*	Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*
Plut., *Qu. Conv.*	Plutarque, *Propos de table*
Plut., *Stoic. Rep.*	Plutarque, *Sur les contradictions stoïciennes*
Plut., *Sup.*	Plutarque, *De la superstition*
Plut., *Th.*	Plutarque, *Thésée*
Plut., *Vit. aer. al.*	Plutarque, *Il ne faut pas s'endetter*
Poll.	Pollux, *Onomasticon*
Porph.	Porphyre
Porph., *VP*	Porphyre, *Vie de Pythagore*
Pr. Myth. Vat.	*Le premier mythographe du Vatican*
Procl., *in R. Publ. comm.*	Proclus, *Commentaire sur la République*
Procl., *Th. Plat.*	Proclus, *Théologie platonicienne*
Psell., Chrys.	*Michel Psellos, Épître sur la Chrysopée*
Psell., *Enc.*	Psellos, *Éloge à sa mère*
Psell., *Phil. Min.*	Psellos, *Philosophica minora*
(ps.-)Psell.	Pseudo-Psellos
Sch. Apoll. Rh.	*Scholies à Apollonios de Rhodes*
Sch. Ar. Ach.	*Scholies à Aristophane, Acharniens*
Sch. Ar. Eccl.	*Scholies à Aristophane, Assemblée des femmes*
Sch. Ar. Eq.	*Scholies à Aristophane, Cavaliers*
Sch. Ar. Lys.	*Scholies à Aristophane, Lysistrata*
Sch. Ar. P.	*Scholies à Aristophane, Paix*
Sch. Ar. R.	*Scholies à Aristophane, Grenouilles*
Sch. Ar. V.	*Scholies à Aristophane, Guêpes*
Sch. Arat.	*Scholies à Aratos*
Sch. Arist. EN	*Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea Commentaria*
Sch. Aristid. Pan.	*Scholies à Aristide, Panathênaïkos*
Sch. Dem.	*Scholia Demosthenica*
Sch. Gr. Hom. Il.	*Scholia graeca in Homeri Iliadem*
Sch. Gr. Hom. Od.	*Scholia graeca in Homeri Odysseam*
Sch. Herm.	*Scholies à Hermogène*
Sch. Luc. Bis Acc.	*Scholia in Luciani Bis Accusatus*
Sch. Luc. Icar.	*Scholia in Luciani Ikaromenippos hupernephelos*
Sch. Lyc. Alex.	*Scholies à Lycophron, Alexandra*
Sch. Paus.	*Scholies à Pausanias*
Sch. Pind. Ol.	*Scholies à Pindare, Olympiennes*

Sch. Pind. Pyth.	*Scholies à Pindare, Pythiques*
Sch. Plat., Ax.	*Scholia platonica, Axiochos*
Sch. Plat., Gorg.	*Scholia platonica, Gorgias*
Sch. Plat., Phileb.	*Scholia platonica, Philebus*
Sch. Theocr. Id.	*Scholia in Theocriti Idyllia*
Sch. Theocr. Techn.	*Scholia in Theocritum vetera, Scholia in Technopaegnia scripta*
Sen., *Herc. F.*	Sénèque, *Hercule furieux*
Serv., *in Aen.*	Servius, *In Vergilii Aeneidem Commentarii*
Serv., *in Georg.*	Servius, *In Vergilii Georgica Commentarii*
Sev. Ant.	Sévère d'Antioche
Sext., *Sent.*	Sextus, *Sentences*
Socr. Scol.	Socrate le Scholastique
Solin.	C. Iulius Solinus
Soph.	Sophocle
Soph., *El.*	Sophocle, *Électre*
Soph., *Tr.*	Sophocle, *Trachiniennes*
Sozom.	Hermias Sozomène
Stace, *Th.*	Stace, *Thébaïde*
Steph. Byz.	Étienne de Byzance, *Ethnica*
Steph. Diac.	Étienne le Diacre
Stesich.	Stésichore
Stob.	Stobée, *Anthologium*
Strab.	Strabon, *Géographie*
Suet., *P. Blasph.*	Suétone, *Des termes injurieux*
Sym. Log. Met.	Syméon Logothète Métaphraste
Tac., Hist.	Tacite, *Histoires*
Tert., *Ap.*	Tertullien, *Apologétique*
Tert., *Nat.*	Tertullien, *Aux nations*
Test.	*Testament de Salomon*
Them., *Or.*	Thémistius, *Discours*
Theocr., *Id.*	Théocrite, *Idylles*
Theod. Cyr.	Théodoret de Cyr
Theod. Cyr., *Comm. Is.*	Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe*
Theod. Cyr., *Epist.*	Théodoret de Cyr, *Correspondance*
Theod. Cyr., *HE*	Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*
Theod. Cyr., *Ther.*	Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*
Theod. Stud.	Théodore Studite
Theop.	Théopompe
Theophr., *C.*	Théophraste, *Caractères*
Thuc.	Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*

Tim., *Lex.*	Timée, *Lexicon vocum platonicarum*
Tzetz., *Chil.*	Tzetzès, *Chiliades*
V. Aes. W.	*Vita Aesopi Westermanniana*
Virg., *Aen.*	Virgile, *Énéide*
Xen., *Cyr.*	Xénophon, *Cyropédie*
Xen., *Eq.*	Xénophon, *De l'art équestre*
Xen., *Hell.*	Xénophon, *Helléniques*
Xen., *Mem.*	Xénophon, *Mémorables*
Xen., *Symp.*	Xénophon, *Banquet*
Zenob.	Zenobius
Zon.	Zonaras, *Lexicon*

Collections

BT	*Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig et Stuttgart
CUF	*Collection des Universités de France*, Paris
LCL	*Loeb Classical Library*, Londres et Cambridge, Massachusetts
PG	*Patrologia graeca*, Paris
PL	*Patrologia latina*, Paris
PO	*Patrologia orientalis*, Paris
SC	*Sources chrétiennes*, Paris

Sources modernes

BE *Bulletin épigraphique*.

CHG *Corpus Hippiatricorum Graecorum*, éd. E. ODER & C. HOPPE, Leipzig, 1927.

CIG *Corpus Inscriptionum Graecarum* III/32, *Inscriptiones Siciliarum Melita, Lipara, Sardinia*, éd. A. BOECK & I. FRANZ, *Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, Berlin, 1853.

CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum* VII, *Inscriptiones Britanniae Latinae*, éd. E. HÜBNER, *Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, Berlin, 1873.

CVA *Corpus Vasorum Antiquorum*, *Danemark* 3, *Copenhague : Musée national. Collection des antiquités classiques*, éd. C. BLINKENBERG & K.F. JOHANSEN, Paris – Copenhague, 1929.

DACL *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, éd. F. CABROL, H. LECLERCQ & H. MARROU, 15 t. en 30 vols, Paris, 1907–1953.

DAGR Daremberg, C., Saglio, E. & Pottier, E., 1877–1919, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, 9 vols, Paris.

DDD *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, éd. K. van der Toorn, B. Becking & P.W. van der Horst 1999, 2ème éd. rev., Leyde – Boston – Grand Rapids, Mich. (1ère éd. 1995).

Dictionnaire historique 1933–1953 *Dictionnaire historique de la langue grecque moderne, de la langue parlée commune et des idiomes* (en grec), Athènes.

IG *Inscriptiones graecae*, Berlin, 1906–.

LIMC *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 8 t. en 18 vols, Zurich – Munich, 1981–1999.

LSCG *Lois sacrées des cités grecques*, éd. F. Sokolowski, *Travaux et mémoires EFA* 18, Paris, 1969.

LSS *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, éd. F. Sokolowski, *Travaux et mémoires EFA* 11, Paris, 1962.

LSJ Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S. & Mackenzie, R., 1940, *A Greek-English Lexicon*, 9e éd., Oxford (1ère éd. 1843, suppl. 1968).

PGM *Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri* II, éd. K. Preisendanz & A. Henrichs, *Sammlung Wissenschaftlicher Commentare*, Stuttgart, 1974.

RE *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, éd. G. Wissowa & W. Kroll, 68 vols et 15 vols de suppl., Munich, 1893–1978.

SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum* XVIII–XX, Leyde, 1962–1964; XXIX, Leyde, 1979.

TLF *Trésor de la langue française : dictionnaire de la langue du XIXe et du XXe siècle, 1789–1960, CNRS, Institut national de la langue française*, Paris, 1971–.

Difficiles enfantillages

> Difficiles enfantillages, que nous voulez-vous ?
>
> ERNEST RENAN, Lettre à Flaubert du 8 septembre 1874

∵

« Une mythologie de base : des histoires qui viennent de nulle part ; des récits anonymes qui n'existent qu'à travers des conteurs interchangeables ; histoires de l'ombre dont jamais les lettrés en Grèce ne se sont souciés, … »[1]. À cette « mythologie de base » appartiennent les « enfantillages » que nous proposons d'examiner. Soit quatre figures de l'épouvante – celle ressentie principalement, mais pas uniquement, par les enfants –, incarnations d'une certaine expression de la peur que les lettrés n'ont transmise que pour s'en moquer. Ce sera le point de départ de cet ouvrage, précis, se résumant en quatre noms féminins : Lamia, Mormô, Gellô et Empousa. Un point de départ cautionné par les assimilations et associations de ces personnages entre eux, assimilations autorisées par les définitions de certains lexicographes et scholiastes, et mentionnées par plusieurs auteurs modernes.

Le terme grec qualifiant collectivement ces personnages est le pluriel *phobêtra* ou *mormolukeia*. Nous laissons délibérément de côté dans cette introduction le deuxième terme, car nous en parlerons abondamment à propos de Mormô. Nous avons choisi de traduire le terme *phobêtron* par le terme français « épouvantail » qui, dans son sens figuré, désigne « ce qui inspire de vaines ou d'excessives terreurs, ce qui fait horreur ou inquiète fortement, parfois sans raison ; ou, ce qui est mis en avant, ce qui est utilisé pour effrayer »[2]. Le *Trésor de la langue française* donne comme quasi-synonymes les termes de « croque-mitaine, hantise, fantôme, spectre ». Le terme « croque-mitaine » est défini comme « un monstre imaginaire, fantastique et effrayant, de certains contes de fées, qu'on évoque pour faire peur aux enfants et dont on les menace pour s'en faire obéir ». Son quasi-synonyme est le terme « ogre », personnage inquiétant

1 DETIENNE 1981, p. 162.

2 *TLF*, s.v. *épouvantail*.

qui se nourrit de chair humaine[3]. Les autres quasi-synonymes d'« épouvantail », « fantôme » et « spectre », sont des termes appliqués à nos personnages par les sources : ils sont définis comme des « apparitions », des *eidôla* ou des *phasmata*. Nous rencontrerons quelque chose de chacune de ces définitions au cours de cette étude, notamment la terreur vaine et excessive inspirée par l'épouvantail, l'utilité du croque-mitaine dont la menace amène les enfants à obéir, l'anthropophagie de l'ogre. Notons que le féminin « ogresse » désigne en français « une femme qui exploite des prostituées, la tenancière d'un établissement mal famé »[4]. Cela rappelle que nos personnages n'effrayent pas uniquement les enfants, mais s'en prennent également aux jeunes gens en utilisant la ruse de la séduction ; ils sont en outre associés aussi bien à la prostitution qu'à la vieillesse. Ainsi, les termes appliqués à nos personnages, aussi bien en grec qu'en français, semblent s'intégrer dans un ensemble sémantique qui associe la dévoration et l'union sexuelle, et renvoie à l'anthropophagie. On en trouve un excellent exemple dans l'usage du verbe « consommer » : on peut « consommer un repas » ou « le mariage ».

La monstruosité qui apparaît dans la définition du « croque-mitaine » sera continuellement sous-jacente : en effet, même si le terme *teras* n'est pas attesté comme qualificatif de ces personnages, le difforme ou le déformé, le trop grand, ce qui comporte une chose en plus ou une chose en moins, l'hybride qui met ensemble ce qui ne devrait pas l'être[5], ainsi, ce qui peut entrer dans la catégorie du monstrueux[6], ce qui sert à « dire le monstre », sera constamment présent au cours de cette quasi « ogrerie », dans laquelle apparaîtront « des personnages cruels ou effrayants »[7].

Soit quatre noms au départ, quatre créatures aisément assimilables entre elles et légitimement assimilées, puisque ce sont les sources qui les identifient entre elles. Quatre « cousines » selon le mot de Goethe[8], appartenant au domaine du surnaturel et dont les noms au pluriel désignent des espèces : Lamia et les Lamies, Mormô/Mormolukê et les Mormones ou Mormolukiai, Gellô et les Geloudes, Empousa et les Empousai. Une fonction commune : épouvanter, terrifier. Quelques traits communs aussi, mais qui ne les carac-

3 Ibid., s.v. *croque-mitaine* et *ogre*.

4 Ibid., s.v. *ogresse*.

5 Cf. par ex. la patte d'âne de Mormô et d'Empousa, l'androgynie de Lamia, les diverses descriptions de la démone Gulou dans les manuscrits, les poitrines particulières des êtres surnaturels néo-grecs.

6 Chirassi Colombo 1994, p. 33.

7 À ceci près qu'il ne s'agit pas d'une œuvre littéraire (cf. *TLF*, s.v. *ogrerie*).

8 Cf. *infra*, p. 1.

térisent pas toutes avec la même intensité : associations animalières, pouvoir de métamorphose, anthropophagie, lasciveté. Une tendance commune à rester dans une ambiguïté irrésolue, quelque part entre l'humain, le bestial et le surnaturel, entre le singulier et le pluriel aussi, perturbant ainsi l'ordre de classification du « normal ». Souvent (mais pas toujours) présentées comme appartenant à un temps lointain, ces créatures sont toujours promptes à comparaître dans le présent de l'imagination[9] ; elles sont à la fois actuelles et « inactuelles »[10]. Ces quatre personnages provoquent également une réaction courante : les sources tournent souvent en ridicule les récits ou les croyances les concernant ; il s'agit d'enfantillages, de bavardages, de contes de bonne femme. Ces récits manquent de « sérieux » et « offrent ainsi l'occasion d'exprimer ce qui formulé en d'autres langues, plus officielles, serait indécent, incongru, scandaleux, sacrilège »[11]. Ce « manque de sérieux » des récits est fréquemment souligné par le jugement de valeur négatif qui accompagne leur mention dans les sources. Le point commun des récits mentionnant nos personnages, et ce quel que soit le genre auquel ces récits appartiennent et pour toutes les périodes historiques examinées, est toujours leur statut « équivoque, flottant, mal assuré »[12]. Par conséquent, les sources les mentionnent souvent de manière allusive[13], les cantonnent aux chambres enfantines et aux contes des nourrices. Ce sont précisément ces contes-là qui nous manquent : nous ne disposons malheureusement pas de *récit-à-faire-peur-aux-enfants* mettant en scène l'un de ces personnages, à moins qu'il ne s'agisse du simple récit mythique les concernant. Malgré ce silence relatif à leur propos, les sources qui mentionnent ces créatures sont nombreuses : nous nous efforcerons de les situer précisément dans chaque contexte rencontré, car « autant que l'air ambiant le culturel est partout : dans la chanson d'une vieille, dans les comptines, dans les bruits qui circulent. Et si la culture se façonne, comme la tradition, en se transmettant par l'ouïe et par la vue, les murmures d'un vieillard ont autant d'importance que les généalogies d'un Hésiode »[14].

---

9 Ce qui fait également partie de la personnalité du « monstre » : cf. CHIRASSI COLOMBO 1994, p. 35.

10 Terme utilisé par VERNANT 1996b, p. 40, pour marquer la distance, l'éloignement face au contemporain, le décalage face à l'existence présente, qui caractérisent la mythologie grecque, l'« inactualité » participant du charme que les récits mythiques exercent sur le public auquel ils s'adressent.

11 VERNANT 1996b, p. 42.

12 Ibid., p. 41.

13 Souvent nous aurons affaire aux « informations fragmentaires » livrées par « la littérature interstitielle des érudits qui va des scholiastes aux lexicographes », selon les termes de DETIENNE 1977b, p. 76.

14 DETIENNE 1981, p. 172.

Certains auteurs modernes se sont penchés sur ces personnages. Pour les raisons de ressemblance évoquées, ils ont en général tendance à les considérer comme faisant partie d'un ensemble. Par exemple, Erwin Rohde les considère comme des servantes d'Hécate, qui se sont peu à peu identifiées à la déesse, jusqu'à devenir des spectres d'Hécate elle-même. Jean-Pierre Vernant pense qu'il s'agit « de sortes de revenants, de fantômes, des doubles, des *eidôla*, des *phasmata*, comme ceux qu'envoie Hécate ». Sarah Isles Johnston, le chercheur moderne à s'être le plus penché sur le sujet, classe trois d'entre eux (Lamia, Mormô et Gellô) dans la grande catégorie des morts prématurés. Des spécialistes du folklore néo-grec considèrent certains d'entre eux (notamment Lamia et Gellô) comme des « survivances ». En outre, des sources byzantines, voire néo-grecques, sont utilisées pour combler le silence des sources anciennes, et cela comme si les fonctions attribuées à ces personnages par les sources récentes étaient « rétroactives »[15].

Pour répondre à cette pluralité d'approches, nous avons adopté une méthode d'interrogation systématique des sources, en nous focalisant sur la langue grecque dans tous ses stades d'évolution (grec ancien, médiéval ou moderne). Ce parti pris a l'avantage non seulement de nous permettre de vérifier les diverses hypothèses (tel trait attribué à Lamia dans tel contexte socio-historique est-il valable pour son homonyme apparaissant dans tel autre contexte ?), mais il nous permettra également de comparer entre les divers contextes socio-historiques et les notions que chacun d'entre eux véhicule lorsqu'il met en scène un épouvantail. Nous nous efforcerons ainsi de comprendre une partie du « décor de la vie quotidienne », de l'« horizon mental » auquel ces récits s'adossent dans chaque contexte culturel examiné, une partie du « mythique » qui, selon Jean-Pierre Vernant, « concerne certains objets qui, par la façon dont ils sont dans notre expérience perçus et pensés, ont la propriété de "mettre en branle l'imagination légendaire" »[16]. L'auteur définit ces « objets » comme étant de toutes sortes : réalités naturelles, phénomènes physiques, produits fabriqués, conduites pratiques ou notions abstraites ; « en eux viennent se rejoindre, pour s'y concentrer une multiplicité de plans et de domaines qui, d'un point de vue purement positif, forment des réseaux de

15 ROHDE 1928, p. 610. VERNANT 1990b, p. 104–106, et 1981, p. 150–151. JOHNSTON 1995. Nous serons également confrontés à des « théories génétiques » à propos, notamment, des récits mettant en scène la démone Gulou, mais aussi à propos d'Hécate et de sa suite. À propos de ces théories, cf. GROTTANELLI & LINCOLN 1998.

16 VERNANT 1996b, p. 38–39 (l'expression entre guillemets dans la citation est de GERNET 1948 (1982), p. 136).

signification distincts et séparés »[17]. Dans le cadre de cette étude, nous rencontrerons et examinerons des « réalités naturelles » (des pierres et des animaux), des « phénomènes physiques » (des tremblements de terre, des phénomènes météorologiques), des « produits fabriqués » (masques, amulettes) et des « conduites pratiques » (des rituels apotropaïques, des exorcismes). Aussi, nous constaterons une certaine mise en question de la légitimité de la terreur ressentie, car ces objets génèrent des récits, des images, des gestes et des réactions qui se concentrent autour de ce sentiment et qui, par là, définissent une partie de l'« imagination légendaire » des diverses sociétés examinées, celle qui est illustrée par nos personnages.

Eu égard à la méthode d'examen systématique des sources choisie, les sources utilisées sont très variées. Sources écrites ou iconographiques, elles vont de Sappho aux traditions orales recueillies par les spécialistes du folklore au XXe siècle, en passant par les écrits patristiques. Elles constituent un ensemble hétéroclite, certaines de ces créatures étant nettement plus attestées que d'autres, ce qui amène un déséquilibre entre les différents chapitres composant cet ouvrage. En effet, des homonymes de la Lamia et la Gellô antiques sont présents dans les traditions néo-grecques. Nous y avons vu l'occasion de comparer entre les personnages anciens et modernes et d'examiner ce qui s'est passé entre-temps : il ne s'agit pas de chercher d'improbables « survivances » en isolant les noms modernes de leur contexte ; il s'agit plutôt d'introduire dans ce travail une dimension anthropologique, qui sera combinée au parcours chronologique. Il faut garder à l'esprit que nous sommes à la recherche de motifs qui étaient transmis principalement par voie orale, mais que nous sommes obligés de les rechercher dans des documents écrits d'époques et de genres divers. Par conséquent, un de nos soucis majeurs sera d'éviter la confusion qui pourrait résulter de la juxtaposition de sources aussi disparates. Cette confusion réside dans le fait même que des « récits » peuvent être transmis dans des environnements différents, à d'autres époques et dans d'autres contextes, dans lesquels ils ne servent pas toujours les mêmes finalités[18]. Et même lorsque ces récits servent des finalités similaires, leurs manières diffèrent selon la vision du monde de chaque contexte historique et culturel. D'autre part, l'examen des divers contextes dans lesquels nos épouvantails évoluent aura l'avantage de nous permettre de « mieux percevoir l'Incomparable, ce qui constituerait le "style" irréductible de tel ou tel champ culturel »[19].

---

17 Ibid.

18 Cf. des Bouvrie 2002a, p. 20.

19 Borgeaud 2003, p. 26. Sur le problème de la comparaison, cf. Detienne 2000.

Pour paraphraser Jean-Pierre Vernant, il s'agira de savoir d'où ces personnages et les récits par lesquels on les raconte, tirent leur impact, leur emprise, leur efficacité[20]. À quoi tient leur pouvoir de séduction, quelle forme de plaisir apportent-ils, quels besoins sont-ils plus spécialement à même de satisfaire ? Car ces personnages qui brouillent l'ordre, n'illustrent pas seulement *ce-qui-ne-devrait-pas-être*, ne constituent pas seulement des signes du différent, du divergent, de l'autre, mais ils sont importants en eux-mêmes, simplement par leur capacité même de susciter l'épouvante, la « stupéfaction » mais aussi le rire. Un rire provoqué par la satire dirigée contre les femmes vieilles, laides et lascives ainsi que contre les peurs enfantines, un rire qui pourrait constituer une réaction aux peurs cachées de l'enfant ou au frisson que le spectre d'une vieille répugnante peut provoquer chez l'adulte, sensations qui peuvent finalement exploser dans la sérénité d'un grand rire[21]. N'oublions pas non plus le côté ludique qui peut résider dans le fait de provoquer la peur, comme il est illustré dans les jeux enfantins. Enfin, s'il y a une sorte de rire caractéristique de ces récits, c'est le rire implicite de moquerie devant le soudain démenti que ce qu'on prenait pour un danger, n'en constituait pas vraiment un, le rire que provoque la peur vaine de quelqu'un qui prend une lanière pour un serpent[22]. Se moquer des peurs enfantines devant les épouvantails, en rire, est un *topos* chez les auteurs qui les mentionnent.

« Les monstres existent parce qu'ils appartiennent à la créativité humaine »[23]. Et les récits, les allusions et les images qui les racontent sont à définir par leur aptitude à « créer de la culture ». « Du moment que la culture est quelque chose qui est enraciné dans nos sentiments et nos émotions, ces récits vont mobiliser notre imagination culturelle et notre sensibilité, en évoquant des images et des sentiments de ce qui est naturel et normal, honorable, juste, désirable, compréhensible et de leurs contraires : le non naturel et l'anormal, le honteux, le faux, le répugnant et l'absurde. Ces sentiments sont nécessairement liés à des entités concrètes, des situations imaginables, des dimensions spatiales qui, en plus, demandent continuellement à être renouvelées »[24]. Et les sources qui les expriment, dans leur diversité culturelle, temporelle, et de genre, constitueront un matériel à interpréter, qu'il soit écrit ou oral, comportemental ou iconographique[25].

---

20 Vernant 1996b, p. 38. des Bouvrie 2002a, p. 51, insiste sur l'efficacité fondamentale des récits symboliques.

21 Pellizer 1982, p. 159.

22 Demetr. 159. Pellizer 2000, p. 49–50.

23 Chirassi Colombo 1994, p. 39.

24 des Bouvrie 2002a, p. 60.

25 Cf. Brower 1971, p. 155 : « il n'y a pas de mythes, seulement des versions (…), seulement

La peur «est entretenue par les rumeurs qui, de bouche à oreille et de livre en livre, perpétuent ce qui la motive»[26], et c'est le cas, ajouterions-nous, même lorsqu'il s'agit d'une épouvante «vaine ou excessive». Peur «véritable» ou «vaine», elle est véhiculée par des personnages complexes, eux-mêmes mentionnés par toutes sortes de récits. Cela amène, à l'intérieur de notre parcours chronologique, à suivre la «voie des associations»; pour reprendre à notre compte les termes de Nicole Loraux: «j'ai tenté ce parcours à la surface des signifiants, quitte à m'enfoncer peu à peu, de proche en proche et de trait singulier en trait singulier, dans l'épaisseur paradoxale d'une figure»[27]. Dans notre cas, il s'agit de quatre figures, dont l'examen dit quelque chose à propos de chaque société qui les met en scène: le rapport qu'elle entretient avec la mort, mais aussi avec l'épouvante et ce qui est utilisé pour la provoquer, avec l'enfance, la femme, la mère et la nourrice, avec le «passage» entre les domaines humain, bestial et surnaturel; et aussi le rapport que chaque société entretient avec le récit, les on-dit, les croyances[28]. Il s'agira également de prendre en compte les émotions que les récits sur ces épouvantails provoquent, mentionnés qu'ils sont avec l'intention délibérée de provoquer l'épouvante ou le rire[29]. À travers Lamia nous toucherons à divers récits anciens, et même, à une documentation iconographique dépourvue de récit; avec Mormô, l'épouvantail par excellence, dans le sens de «ce qui est mis en avant pour effrayer», nous aborderons l'immédiate efficacité de l'exclamation verbale et du masque de théâtre; Gellô, ou plutôt son homonyme byzantin et néo-grec, nous donnera l'occasion d'examiner l'expression de la foi en l'efficacité de la pratique chrétienne; avec Empousa *à-la-patte-d'âne* (*onoskelis*) nous aborderons les questions de l'hybridité et de la métamorphose, des mystères et des courtisanes. Il s'agit là de quelques-unes seulement parmi les pistes qui seront suivies. Aussi, comme nous avons choisi de parcourir une très longue période et de n'éliminer aucun type de source, il aurait été impossible de suivre toutes les pistes qui se présentaient. Il a été nécessaire d'effectuer un choix et d'éliminer certaines d'entre elles: ainsi nous ne traiterons d'autres

des textes à interpréter, que le texte soit écrit ou oral, un acte de comportement (…), un dessin ou une peinture».

26 Jacob 1982, p. 51.

27 Loraux 1989, p. 169.

28 Les phantasmes de l'imaginaire, dit Chirassi Colombo 1994, p. 39, à propos des monstres, prennent une consistance lorsqu'ils entrent dans le rang du croire; alors, ils acquièrent cette valeur toujours dérobée qu'assument les croyances, particulièrement celles qui sont apparemment irrationnelles.

29 Cf. des Bouvrie 2002a, p. 19.

personnages en rapport avec l'épouvante, que lorsque ceux-ci seront associés explicitement par les sources aux quatre personnages que nous avons choisi d'examiner. Les pistes qui seront suivies dans la recherche de ces personnages essentiellement fluctuants, qui se dérobent intentionnellement, diraiton, devant toute tentative de définition, nous amèneront parfois à emprunter un parcours sinueux, fait de juxtapositions, de retours en arrière, de rappels ou de projections en avant. Ce parcours pourra parfois sembler déroutant : c'est pourquoi, les pistes à suivre s'inscriront autant que possible dans un système chronologique de présentation et de discussion des sources (anciennes, byzantines, modernes), à propos de chaque nom de personnage ; à l'intérieur de ce système, les sources seront associées, juxtaposées et discutées selon les thèmes traités[30].

30 Le lecteur aura à sa disposition certaines sources, parmi les plus importantes, proposées en annexe.

CHAPITRE 1

Lamia, l'autre ici-même

Sphinx
… Allez saluer maints charmants visages ;
Ce sont les Lamies, jolies prostituées
Aux lèvres souriantes, au front insolent,
Comme les satyres les aiment ;
Là, un pied de bouc peut tout oser.
Méphistophélès
Mais vous restez ici ? Je vous retrouverai ?
Sphinx
Oui, mêle-toi à l'engeance aérienne. (…)
(*Et quand Méphistophélès arrive auprès d'elles*)
Méphistophélès
Je savais bien maîtriser les sorcières du Nord,
Mais avec ces Esprits étrangers je suis fort en peine. (…)
Ici danse et plane encore, m'attirant et me fuyant tour à tour,
Le chœur galant, à la fois fripon et folâtre. (…)
Lamies (*attirant Méphistophélès à leur suite*)
Vite ! plus vite !
Et toujours plus loin !
Puis, de nouveau, en ralentissant le pas.
Bavardant et causant.
C'est si amusant
D'entraîner à notre suite
Le vieux pécheur !
(…)
Méphistophélès (*s'arrêtant*)
Destin maudit ! Hommes trompés !
Benêts subornés depuis Adam !
Vieux, on le devient bien, mais qui devient sage ?
N'étais-tu pas déjà assez follement amoureux ?
On sait que cette engeance est profondément mauvaise ;
Corps lacé, visage fardé,
Elles n'ont rien de sain à vous donner en échange ;
N'importe où on les touche, elles sont pourries dans tous les membres.
On le sait, on le voit, on peut le sentir au doigt,
Et, néanmoins, on danse quand sifflent les charognes.
Lamies (*s'arrêtant*)
Halte ! Il réfléchit, hésite, s'arrête ;
Allez au devant de lui afin qu'il ne nous échappe pas.
Méphistophélès (*se remettant en marche*)
En avant ! Et dans le filet du doute
Ne te laisse pas prendre sottement ;

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI: 10.1163/9789004283626_002

Car, s'il n'y avait pas de
sorcières,
Qui diable voudrait être diable !
Lamies (*du ton le plus gracieux*)
Tournons autour de ce héros ;
L'amour, dans son cœur,
Se révélera certainement pour
l'une de nous.
Méphistophélès
En vérité, à cette lueur incertaine,
Vous semblez de jolies femmes ;
Aussi ne voudrais-je pas vous
dire des injures.
Empouse (*faisant irruption*)
Ni à moi non plus. Comme jolie
femme,
Laissez-moi entrer dans votre
compagnie.
Lamies
Elle est de trop dans notre
cercle ;
Elle gâte toujours notre jeu.
Empouse (*à Méphistophélès*)
Reçois le salut de ta petite
cousine Empouse,
De ton amie au pied d'âne !
Tu n'as qu'un pied de cheval,
Cependant, Monsieur mon
cousin, à toi mon plus beau
salut !
Méphistophélès
Je croyais ne rencontrer ici que
des inconnus
Et, malheureusement, j'y trouve
de proches parentes ;
C'est un vieux livre à feuilleter ;
Du Harz à l'Hellade, toujours
des cousins.
Empouse
Je sais agir vite, avec décision ;
Je pourrais me transformer de
cent manières ;
Mais, en votre honneur,
aujourd'hui, j'ai
Mis ma petite tête d'âne.
Méphistophélès
Chez ces gens, je le vois, on
attache grande importance à
la parenté ;
Pourtant, advienne que pourra,
Je voudrais renier la tête d'âne.
Lamies
Laisse cette vilaine. Elle
effarouche
Tout ce qui semble aimable et
beau ;
Beauté et grâce disparaissent à
son approche.
Méphistophélès
Ces petites cousines aussi,
tendres et sveltes,
Me sont toutes suspectes,
Et derrières les roses de ces
petites joues
Je crains aussi quelques
métamorphoses.
Lamies
Essaye donc ! Nous sommes
nombreuses,
Attrape ! et si tu es heureux au
jeu,
Saisis le meilleur lot.
(...)
Le voilà qui se mêle à nos
bandes ;
Un à un laissez tomber vos
masques
Et montrez-lui votre visage à nu.

Méphistophélès
Je me suis choisi la plus belle.
(*Il l'enlace*)
Oh ! malheur à moi ! quel balai décharné !
(*Il en prend une autre*)
Et celle-ci ? ... Ignoble figure !
Lamies
Mérites-tu mieux ? Ne le crois pas.
(...)
Méphistophélès (*se secouant*)
Je ne suis pas, paraît-il devenu beaucoup plus sage ;
Absurdité ici, absurdité dans le Nord.
Ici, comme là-bas, les fantômes sont grimaçants,
Le peuple et les poètes insipides.
Ici, c'est une mascarade,
C'est une danse des sens comme partout.
J'étendais la main vers des masques aux traits aimables
Et j'ai saisi – des êtres qui m'ont fait frémir ...
Je consentirais volontiers à me tromper moi-même
Si seulement cela durait plus longtemps.

GOETHE, *Faust* II, trad. S. PAQUELIN 1988, p. 1341, 1355–1360.

1 Les Lamies grecques

Le terme « lamie » apparaît dans la langue française au XVIe siècle. Il désigne alors un monstre fabuleux qui passait pour dévorer les enfants, mais aussi un requin de grande taille appelé également *taupe de mer* ou *touille*. Les Lamies ont eu un beau succès dans la littérature occidentale, de Goethe à Keats, où elles apparaissent comme des séductrices dangereuses, aspect qui découle de la personnalité complexe de la Lamie grecque[1].

Cette complexité est déjà fondée sur son nom, qui désigne un « croque-mitaine », une espèce de « croque-mitaines » au pluriel, mais qui est aussi utilisé comme qualificatif injurieux[2]. C'est également le nom d'un requin, d'une ville, d'une reine, de courtisanes. Il sert aussi d'épithète divine. Lamia identifie ainsi, dès l'abord – ou s'exprime à travers – plusieurs réalités, mais c'est l'aspect « croque-mitaine, ogresse, être terrifiant, épouvantail » qui se profile derrière la plupart d'entre elles.

1 *TLF*, s.v. *lamie*. Pour les Lamies dans la littérature occidentale, cf. *infra*, p. 73.

2 Il existe plusieurs formes du nom propre : Lamia, Lamidion, Lamiskê et Lamura au féminin ; et Lamos, Lamios, Lamias, Lamiskos et Lamuros au masculin (BECHTEL 1917, p. 553, 557, 571 ; FRASER & MATTHEWS 1987 et 1994, s.v.).

L'étymologie du nom contient déjà ses caractéristiques principales : il dérive de l'adjectif *lamuros*, le « vorace »[3]. Le neutre pluriel utilisé comme adverbe *laima* ou *lamura* signifie « avec gloutonnerie, avec voracité », une gloutonnerie qui vient de la gorge, du gosier (*laimos*) ; *lamia* serait donc la « gloutonne », celle qui avale[4]. Le terme aurait pu être d'abord un nom appellatif, un terme général convenant à toute une espèce, devenu plus tard un nom propre[5]. Autre étymologie, populaire mais intéressante, est celle qui fait venir Lamia du verbe *lambanô* : « prendre, saisir » ; Lamia serait donc « celle qui saisit », encore un trait caractéristique du personnage[6].

Lamia est donc celle qui dévore, qui engloutit dans son grand gosier, qui saisit et enlève les petits enfants, car c'est tout d'abord d'une ogresse qu'il s'agit, et même d'une ogresse triste. Le premier récit grec à raconter son histoire tragique est celui de Duris de Samos, un historien du IVe siècle avant notre ère, selon lequel Lamia était une belle femme, une Libyenne qui plut à Zeus. Leur union excita la jalousie d'Héra qui, fidèle à son rôle habituel de marâtre, fit perdre les enfants que Lamia avait engendrés (μιχθέντος δ'αὐτῆι Διὸς ὑφ' Ἥρας ζηλοτυπουμένην ἃ ἔτικτεν ἀπολλύναι). De tristesse, Lamia devint difforme (δύσμορφον γεγονέναι) et depuis lors, elle ravit et détruit les enfants des autres[7]. Trois siècles plus tard Diodore de Sicile rationalisa la légende : Lamia fut un personnage historique, une reine de Libye qui, ayant perdu ses enfants, agit comme Hérode, en ordonnant l'exécution des nouveau-nés. De plus, c'était une ivrogne et c'est pourquoi selon le mythe elle dispose d'yeux amovibles[8]. En effet, Héra, non contente d'avoir supprimé les enfants de Lamia, la condamna à

---

3 Cf. Chantraine 1968, et Frisk 1970, s.v. *lamuros*.

4 Hesych., s.v. *laima*. Cf. également *Etym. M.*, s.v. *Lamia* ; *Sch. Ar. V.* 1035. Boisacq 1950, s.v. *lamos* ; Hopfner 1921–1924, I, § 30, p. 10 ; Johnston 1995, p. 380 ; Schwenn et al. 1924, col. 544.

5 Hopfner 1921–1924, I, § 28, p. 10.

6 Eust., *ad Il.* XI, 175, § 838 [Van der Valk, III, p. 178, 15]. On a aussi suggéré une origine proche-orientale du terme, pour rapprocher Lamia de la Lamashtû babylonienne : cf. *infra*, p. 8–9.

7 Duris 76 F 17, Jacoby. Cf. également *Sch. Ar. V.* 1035 ; *Souda*, s.v. *Lamia*. L'interprétation de ce texte par Johnston 1999, p. 174, selon qui Héra aurait amené Lamia à tuer ses propres enfants, semble difficilement démontrable. Grammaticalement, ce serait possible, le verbe *apollumi* signifiant aussi bien « détruire » que « perdre, subir une perte ». Toutefois, dans le texte, il est clair que Lamia perdit ses enfants en raison de la jalousie d'Héra. Dans les autres sources, la perte des enfants de Lamia est toujours involontaire ou due à Héra (par ex. Diod. Sic. 20, 41 ; *Sch. Ar. P.* 758). Même assimilée à la meurtrière de ses propres enfants qu'est Mormô, Lamia ne perd jamais volontairement ses enfants (*Sch. Ar. Eq.* 693 b et d ; *Souda*, s.v. *Mormô*).

8 Diod. Sic. 20, 41. Pour le texte, cf. Annexe 1, p. 302.

une insomnie perpétuelle « pour que, jour et nuit, elle soit dans le deuil, jusqu'à ce que Zeus, la prenant en pitié, fasse que ses yeux deviennent amovibles, de manière à ce qu'elle puisse les enlever et les remettre à nouveau. On dit qu'elle avait aussi, du fait de Zeus, le pouvoir de se métamorphoser en tout ce qu'elle voulait »[9].

L'histoire est étonnante et plusieurs de ses éléments méritent que l'on s'y attarde : une étrangère puissante, une belle que le malheur rend difforme et qui désormais acquiert des pouvoirs surnaturels : celui de métamorphose, mais aussi celui, plus surprenant, d'échapper à son deuil en enlevant ses yeux. Autre trait intéressant, l'ivrognerie que lui attribue Diodore, trait typique de la comédie. Et nous verrons qu'au fur et à mesure de l'examen, d'autres caractéristiques s'ajouteront au portrait de Lamia, qui deviendra incroyablement riche de significations.

L'espace, le temps, et les liens familiaux : récits divergents

La terre d'origine de Lamia constitue déjà un espace signifiant. Selon la plupart des sources, elle vient de Libye[10]. La Libye, qui correspond chez les Anciens à l'Afrique du Nord excepté l'Égypte, est la patrie de toutes sortes de bêtes féroces : Hérodote parle de la Libye *thêriôdês*, la Libye bestiale où vivent des hommes et des femmes sauvages et toutes sortes de bêtes fabuleuses[11]. Lamia, dans les sources, prend un aspect *theriôdes* après avoir perdu ses enfants, ou alors elle est définie comme *thêrion*, terme qui en général signifie « animal » mais qui renvoie particulièrement à une animalité féroce, sauvage[12].

Outre la Libye, le Pont-Euxin est aussi mentionné comme terre d'origine de Lamia par une scholie anonyme à Aristote. Dans le passage commenté par le scholiaste, Aristote, en parlant de « dispositions bestiales » (θηριώδεις ἕξεις), illustre son propos par l'exemple d'une femme qui déchire les femmes enceintes et en dévore les embryons. Aristote décrit des abominations réelles – ou du moins qu'il pense telles – dans ce passage. Il continue en mentionnant les peuples sauvages du Pont, parmi lesquels certains mangent de la viande crue et d'autres pratiquent l'anthropophagie[13]. En effet, selon Hérodote, les

9 *Sch. Ar. P.* 758.

10 Diod. Sic. 20, 41 ; Duris 76, F 17, JACOBY ; Eur. F 922, SNELL ; Hesych., s.v. *Lamia* ; Phot., *Lex.*, s.v. *Lamia* ; *Sch. Ar. P.* 758 ; *Sch. Arist. EN*, p. 547, l. 18, HEYLBUT ; *Sch. Aristid. Pan.* 102 ; *Souda*, s.v. *Lamia* ; Zon., s.v. *Lamia*.

11 Her. 2, 32 ; 4, 181, 191.

12 *Aesop.* 1, 4, 102, PERRY ; Diod. Sic. 20, 41 ; *Etym. M.*, s.v. *Lamia* ; Hesych., s.v. *Lamia* ; *Sch. Ar. V.* 1035. Pour le terme *thêrion*, cf. CHANTRAINE 1968, s.v. *thêr*.

13 Arist., *EN* 7, 5, 2, 1148b.

Issédons, voisins des Scythes et habitants des environs du Pont-Euxin, mélangent des chairs de bétail aux chairs de leurs pères morts, et en font un banquet. Les Scythes nomades, eux, doivent boire du sang du premier homme qu'ils ont tué à la guerre (alors que, pour leurs victimes suivantes, ils ont droit à du vin). Ce sont des rituels pratiqués dans des contextes bien précis. Enfin, les Androphages, également voisins des Scythes, de tous les hommes ce sont ceux qui ont les « mœurs les plus sauvages » (ἀγριώτατα πάντων ἀνθρώπων ἔχουσι ἤθεα) et qui « mangent de la chair humaine » (ἀνθρωποφαγέουσι)[14]. Chez Diodore de Sicile c'est la « sauvagerie d'âme » (τῆς ψυχῆς ἀγριότητα) de Lamia qui fit qu'on lui attribua une apparence bestiale (τὴν ὄψιν θηριώδη)[15]. La scholie à Aristote identifie tout naturellement cette femme aux « dispositions bestiales » à Lamia et lui attribue ainsi une origine pontique[16]. Le Pont et la Libye sont deux contrées symétriques[17] et, dans tous les cas, Lamia vient d'ailleurs, d'une contrée inconnue et certainement dangereuse, où habitent des bêtes féroces ou des hommes sauvages, ou encore les deux.

Selon certaines sources, non seulement Lamia est originaire d'une contrée lointaine, mais elle en est également la reine. Outre reine de Libye, elle est dite aussi reine des Lestrygons[18], ce peuple de géants anthropophages connus par l'*Odyssée*, dont le pays se situerait en Sicile[19]. Dans une inscription non datée provenant d'Acres en Sicile (dans la plaine syracusaine), dénombrant les champs vendus par la ville à des particuliers, il est fait mention à deux reprises du lieu-dit *Lamias masthois*, « les seins de Lamia », désignant une localité proche de la ville[20]. Par ailleurs, le pays des Lestrygons serait nommé Lamos, d'après un héros local[21]. Le rapprochement Lamos/Lamia est linguistiquement

14 Her. 4, 26 (Issédons); 4, 64, 66 (Scythes nomades); 4, 18, 106 (Androphages). Pour les Scythes cannibales, cf. également Strab. 7, 3, 6.

15 Diod. Sic. 20, 41.

16 *Sch. Arist. EN*, p. 427, l. 38, Heylbut.

17 Hartog 1991, p. 33. Sur l'espace imaginaire du Pont et de la Scythie, cf. Ballabriga 1986, p. 237–245.

18 Diod. Sic. 20, 41 (Libye) ; *Sch. Theocr. Id.* 15, 40c (Lestrygons).

19 *Od.* x, 81–132, 199 ; Hyg., *F.* 125, 7 ; Ov., *Met.* 14, 233 ss. Pour les Lestrygons en Sicile, cf. Ballabriga 1986, p. 23–24, 124–126, 137–141 ; 1990b, p. 134–139 ; 1998, p. 112–133.

20 *CIG* 5430, Boeck & Franz ; Brea 1956, p. 152–154, pl. xxxiv. Selon Höfer et al. 1894–1897, § 5, col. 1820, il s'agirait de deux collines dont la forme ferait penser à la poitrine de Lamia. Pour Pace 1935–1949, iii, p. 601, le lien serait clair entre cette localité et la Lamia mythique, reine des Lestrygons et mère de Scylla.

21 Hesych., s.v. *Lamos*. La citadelle de Lamos est mentionnée dans l'*Od.* x, 81 ; cf. également *Sch. Ar. P.* 758 ; *Souda*, s.v. *Lamia* ; Eust., *ad Od.* x, 81, § 1649 [vol. i, p. 368, 37].

correct[22]. En réalité, le nom de Lamos serait un travestissement du nom de Lamis qui alla en Sicile à la tête d'une colonie mégarienne vers 730 avant notre ère. Les Mégariens auraient fait quelque temps cité commune avec les Chalcidiens, qui avaient fondé le bourg de Leontinoi, dans la plaine duquel est situé le pays des Lestrygons. Ainsi, le fondateur de la cité lestrygonienne porterait à la fois un nom grec (comme Lamis de Mégare) et un nom approprié à un « ogre » sicilien (comme Lamia)[23]. De plus, la paternité des Lestrygons est parfois attribuée à Poséidon, également père de Lamia[24]. Tous ces rapprochements mettent en évidence le lien de Lamia avec l'anthropophagie : il est significatif que Lamia soit reine d'un peuple anthropophage, autant qu'il est significatif qu'on lui attribue comme patrie le Pont-Euxin, habité par des cannibales. Lestrygons et peuples anthropophages de la Mer Noire représentent tous deux, pour les Grecs, un cannibalisme guerrier, une guerre sauvage[25].

Il y aurait eu également soit une Lamia, reine des Trachiniens, soit un Lamos, fils d'Héraclès et d'Omphale, qui aurait donné son nom à la ville homonyme des Maliens en Grèce centrale[26] ; et nous verrons ci-dessous qu'il existe une Sibylle qui est dite fille de Lamia l'éponyme de la cité des Maliens. De toute manière cette fonction de reine semble, comme ses origines dans l'espace, situer Lamia dans un ailleurs mythique, dans un pays ou un temps où la fonction royale existe et où elle est acceptée malgré tout l'arbitraire dont elle peut faire preuve, du moins telle que l'exerce la Lamia de Diodore.

Origines lointaines dans l'espace analogues à celles, lointaines aussi, dans le temps du mythe. Lamia serait la fille de Bélos et de Libye[27]. Or, Bélos est aussi l'un des deux jumeaux que la nymphe Libye eut de Poséidon (l'autre était

---

22 Cf. CHANTRAINE 1968, s.v. *lamuros*.

23 Cf. BALLABRIGA 1990b, p. 164, et 1998, p. 113–118. Pour Lamis de Mégare, cf. Thuc. 6, 4, 1. Polybe 7, 3, 9, situe les Lestrygons dans la plaine de Leontinoi.

24 Gell., *NA* 15, 21 ; Corn., p. 41–44, nº 22, LANG ; Eust., *ad Od.* x, 81, § 1649 [vol. I, p. 368, 37]. Pour Poséidon, père de Lamia, cf. *infra*, p. 10.

25 Pour ce parallèle entre peuples cannibales, cf. BALLABRIGA 1998, p. 115–116, 120–135. Ajoutons que selon Plin., *HN* 5, 138, pas loin de l'entrée de la Mer Noire, près de la côte de la Troade il y aurait des îles nommées *Lamiae*.

26 Herodian., *Pr. Cath.*, p. 248, l. 19–20. Steph. Byz., s.v. *Lamia* ; *Etym. M.*, s.v. *Lamia* ; *Sch. Paus.* 1, 1, 3, SPIRO 1894, p. 145–146. Trachis était la première capitale de la Malide, avant la ville de Lamia. Pour Lamos, fils d'Héraclès et d'Omphale, cf. Diod. Sic. 4, 31 ; *Etym. M.*, s.v. *Lamia* (Lamios) ; Ov., *Her.* 9, 54. Il y a aussi une autre ville nommée Lamia en Cilicie, où il existe également un fleuve nommé Lamos (Steph. Byz., s.v. *Lamos*).

27 *Sch. Ar. P.* 758.

Agénor). Il fut roi d'Égypte et père d'Égyptos et de Danaos. Il y eut également un Bélos, père de Didon de Carthage, un Bélos ancêtre des Perses, un Bélos premier roi des Assyriens. Quant à Libye, l'éponyme de l'Afrique du Nord, elle est la fille d'Épaphos, fils d'Iô et de Zeus, ou alors directement fille d'Iô. Elle serait ainsi la grand-mère de Cadmos (par Agénor) et ancêtre des Labdacides (par conséquent, Lamia, en tant que fille de Libye, serait une arrière-grand-tante des Labdacides)[28].

C'est sur ces origines « orientales », entre autres, que s'appuient ceux qui considèrent Lamia comme une évolution de la Lamashtû sémitique[29]. En effet, dans un récit de Flavius Philostrate, le jeune Ménippe rencontre une Lamia, créature se nourrissant de chair humaine, ayant adopté l'identité d'une Phénicienne habitant à Corinthe. Selon d'autres sources, Lamia est dite fille d'un Bélos, qui pourrait être le Phénicien, par ailleurs père de Didon[30]. Cependant, l'attribution d'origines « orientales » à Lamia s'inscrit, nous semble-t-il, dans le cadre du parti pris adopté par certains auteurs modernes, qui persistent à chercher les « racines » de la démonologie grecque dans d'autres cultures. Cette attitude était déjà adoptée par certains Grecs, qui avaient tendance à expliquer tout ce qui était sombre ou mystérieux chez eux comme ayant été emprunté chez les « Barbares », et comme étant tout sauf « grec »[31]. Pourtant l'existence de tous ces « Bélos » semble prouver que ce nom, chez les Anciens, fonctionne comme un « bouche-trou » dans l'établissement des généalogies étrangères ; en somme, tout ce que « Bélos » nous apprend de Lamia, c'est que les Grecs voulaient la situer en dehors de leur domaine de normalité et de civilisation. Son origine libyenne fonctionne d'ailleurs de la même manière : elle la situe bien loin du monde civilisé grec, dans les pays barbares[32]. Ainsi, la distinction entre « nous » et « les autres » est-elle clairement établie. Les Androphages (voisins

---

28 Bélos, fils de Libye et de Poséidon : Aesch., *Suppl.* 316–320 ; Apollod. 2, 10, 4 et 3, 1, 4 ; Hyg., *F.* 157, 1 ; Paus. 4, 23, 10 et 7, 21, 13 ; *Sch. Apoll. Rh.* 3, 1187 f ; *Sch. Pind. Pyth.* 4, 25a. Père de Didon : Hyg., *F.* 243, 7 ; Virg., *Aen.* 1, 621 ; Serv., *in Aen.* 642. Ancêtre des Perses : Her. 7, 61 ; Ov., *Met.* 4, 213. Roi des Assyriens : Serv., *in Aen.* 621, 642, 729. Il y a également un Bélos, ancêtre de Nabuchodonosor selon Eus. Caes., *Pr. Ev.* 9, 41, 2. Pour Libye, cf. Aesch., *Suppl.* 314–316 ; Her. 4, 45 ; Hyg., *F.* 149, 157, 1 ; Pind., *Pyth.* 4, 15 ; *Sch. Pind. Pyth.* 4, 25.

29 West 1991, p. 367 et 1995, p. 297. Cette association Lamashtû>Lamia n'est pas neuve : elle avait déjà été suggérée par Langdon 1931, p. 365–366. Cf. également Burkert 1992, p. 83 ; Ogden 2013, p. 92.

30 Philostr., *VA* 4, 25. Pour le texte, cf. Annexe 1, p. 303. Burkert 1992, p. 83.

31 Smith 1978.

32 Cf. Johnston 1995, p. 379–380.

des Scythes) sont cannibales, donc Lamia vient du Pont-Euxin. Le même raisonnement vaut pour la Libye : elle est remplie de bêtes féroces et d'hommes sauvages : en être la reine ne peut que signifier « danger ». Lui attribuer des origines étrangères est une manière supplémentaire de la situer « en dehors », loin de « nous »[33].

Ses origines lointaines « marginalisent » Lamia, et ce aussi sûrement que son comportement, son aspect, etc. Il n'est pas besoin d'un emprunt pour expliquer son existence et même s'il y a eu emprunt, celui-ci ne fut pas total, eu égard aux caractéristiques respectives de Lamia et de Lamashtû. Lamashtû est une divinité mineure, fille du dieu du ciel Anu. Elle attaque les nouveau-nés en les allaitant de son lait empoisonné, mais elle est également responsable de certaines maladies d'adultes. Elle a une iconographie très précise, connue aussi bien par des amulettes que par les sources textuelles : elle est nue, pourvue d'une tête de lion, de seins pendants et de pattes d'oiseau de proie ; elle allaite un porc et un chien, et tient souvent des serpents[34]. Lamia, au contraire, manque d'iconographie, et toutes les tentatives qui ont été faites jusqu'à présent pour lui en attribuer une demeurent en l'état d'hypothèses. Il en va d'ailleurs de même dans les textes : Lamia est laide, bestiale même, mais il n'y a pas de description précise, courante et connue, de son apparence. Elle agresse les enfants, mais aucune source ne mentionne leur allaitement. De plus, il semble que Lamashtû était réellement crainte, eu égard à l'existence de moyens prophylactiques utilisés contre elle. Rien de tel n'existe contre Lamia ; cette dernière semble faire peur aux enfants, mais pas vraiment aux mères. Si Lamia est effectivement un développement grec de Lamashtû, elle a alors bien évolué par rapport à l'original, et c'est cela qui nous intéresse ici. Chercher des généalogies extérieures pour les croyances démonologiques grecques nous amènerait sur un terrain douteux, et ce serait prendre le risque d'arriver à des conclusions qui n'éclaireraient finalement pas les croyances grecques elles-mêmes. Bref, la théorie de l'emprunt ne fournissant pas de renseigne-

---

33 Mormô en revanche est Corinthienne, et Gellô originaire de Lesbos. L'attribution d'une origine « indigène » à certaines de ces créatures pourrait aussi s'expliquer par leur présence parmi les hommes. La société peut elle-même produire ses « monstres », situés dans un temps mythique, bien entendu. Lorsqu'ils sont situés dans un temps historique, celui d'Apollonios de Tyane par exemple, ils sont plus étroitement associés aux « vices » qui pourraient détruire un jeune homme, notamment aux charmes des courtisanes (cf. texte en Annexe 1, p. 303).

34 Scurlock 1991, p. 153–158. Cf. également Burkert 1992, p. 83–85 ; Marinatos 1998, p. 122–123, p. 493, fig. 30. Sur Lamashtû et les démons mésopotamiens en général, cf. Langdon 1931, p. 352–417 ; Leibovici 1971, p. 85–112.

ments supplémentaires sur notre créature, il vaut mieux considérer Lamia à l'intérieur de son contexte historique[35].

Outre à Bélos, la paternité de Lamia est aussi attribuée à Poséidon[36], ce qui donna lieu à nombre de discussions à propos de la Sibylle. En effet, dans les *Oracles Sibyllins*, il est fait mention de la deuxième Sibylle, une Libyenne, qu'Euripide mentionnait dans le prologue du drame satyrique perdu *Bousiris*, dont le prologue aurait été dit par Lamia[37]. Lamia, fille de Poséidon, y aurait expliqué qu'elle était la mère de la Sibylle par Zeus, ce qui donnerait à penser qu'Euripide n'aurait pas eu une opinion très favorable de la prophétie sibylline. Le fait que Lamia ouvre la pièce suggérerait qu'Euripide l'ait utilisé pour créer une atmosphère d'horreur et de sauvagerie, utile à son sujet. Dans la pièce, le roi Bousiris pourrait recevoir de la Sibylle l'oracle de sa mise à mort par Héraclès. Selon Herbert William Parke, jusqu'au IVe siècle avant notre ère le terme « Sibylle » était traité comme un nom propre, et les auteurs le mentionnant ne faisaient pas allusion à un nom servant à plus d'un individu. Euripide aurait innové en attribuant à Sibylle une mère (Lamia) et une localisation (la Libye), toutes deux produits de son imagination, servant à illustrer un drame satyrique grotesque et horrifiant. Il aurait aussi innové en mettant la figure horrifiante de Lamia sur scène et en en faisant une fille de Poséidon ; il la rattachait ainsi à la Libye, dont Poséidon était un dieu important selon les Grecs[38]. Bousiris, l'éponyme du drame, roi d'Égypte qui sacrifiait les étrangers, était lui-même fils de Poséidon[39].

Plutarque met aussi Lamia en relation avec la Sibylle, en en faisant la mère de la première Sibylle ayant prophétisé à Delphes ; cette Lamia est originaire du petit État de Malis en Grèce centrale[40]. Cette légende, postérieure au *Bousiris* d'Euripide, pourrait être un effort des Delphiens érudits pour pourvoir la Sibylle locale d'une origine propre, non importée. La généalogie d'Euripide

35 Smith 1978, p. 429–430, 437.

36 Plut., *Pyth. Or.* 9, *Mor.* 398c. Cf. également Cl. Alex., *Strom.* 1, 70, 1, 3, et Dio Chrys., *Or.* 37, 13.

37 *Orac. Sib., Prologue*, l. 37. On a longtemps pensé qu'il s'agissait d'une pièce d'Euripide intitulée *Lamia* (cf. Eur. F 922, Snell), mais dans le supplément du *TrGF*, l'éd. B. Snell corrige, et attribue ce fragment à la pièce *Bousiris* (cette attribution a été contestée par Steffen 1971, p. 33). À propos du *Bousiris*, cf. Chourmouziadis 1974, p. 130–131, 150.

38 Parke 1988, p. 23, 104–105. Pour Poséidon en Libye, cf. Her. 2, 50 ; 4, 188.

39 Cf. par ex. Apollod. 2, 5, 11 ; Diod. Sic. 1, 17 ; 1, 45 ; 4, 18 ; 4, 27 ; *Etym. M.*, s.v. *Bousiris* ; Her. 2, 45 ; Pherec. 3 F 17, Jacoby (= *Sch. Apoll. Rh.* 4, 1396).

40 Plut., *Pyth. Or.* 9, *Mor.* 398c.

est maintenue, Lamia reste la fille de Poséidon; en revanche, elle n'est plus le monstre du folklore, mais l'éponyme de la cité principale de Malis. Ainsi on légitime la légende: la Sibylle delphique, pourvue d'une ascendance respectable – fille de la fondatrice d'une communauté voisine, membre de l'Amphictyonie – pouvait ainsi être acceptée par les Delphiens[41].

Pausanias mentionne aussi la Sibylle en parlant de Delphes[42]:

> Πέτρα δέ ἐστιν ἀνίσχουσα ὑπὲρ τῆς γῆς· ἐπὶ ταύτῃ δελφοὶ στᾶσάν φασιν ᾆσαι τοὺς χρησμοὺς [γυναῖκα] ὄνομα Ἡροφίλην, σίβυλλαν δὲ ἐπίκλησιν. Τὴν [δὲ] πρότερον γενομένην, ταύτην ταῖς μάλιστα ὁμοίως οὖσαν ἀρχαίαν εὕρισκον, ἣν θυγατέρα ἕλληνες Διὸς καὶ Λαμίας τῆς Ποσειδῶνός φασιν εἶναι, καὶ χρησμούς τε αὐτὴν γυναικῶν πρώτην ᾆσαι καὶ ὑπὸ τῶν λιβύων Σίβυλλαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι. Ἡ δὲ Ἡροφίλη νεωτέρα μὲν ἐκείνης ...
>
> Il y a un rocher qui sort de terre. Les Delphiens disent que sur celui-ci chantait ses oracles une femme du nom d'Hérophile, mais surnommée Sibylle. La Sibylle précédente, je trouvai que c'était une femme très ancienne. Les Grecs disent que c'était la fille de Zeus et de Lamia, la fille de Poséidon, qu'elle fut la première parmi les femmes à chanter des oracles et qu'elle fut nommée Sibylle par les Libyens. Hérophile était plus jeune qu'elle.

L'auteur mentionne donc la première Sibylle, fille de Zeus et de Lamia, fille de Poséidon; celle-ci semble plutôt d'origine libyenne, car le nom de Sibylle lui avait été donné par les Libyens. Pausanias poursuit en mentionnant la Sibylle qui avait chanté à Delphes, nommée Hérophile. Cette Hérophile se dit parfois sœur, parfois épouse et parfois fille d'Apollon, affirmant ainsi sa soumission au dieu oraculaire sur le domaine duquel elle se trouve[43]. Or, selon la *Souda*, la Sibylle est fille d'Apollon et de Lamia[44]. Cette dernière Sibylle ne serait pas à identifier avec la Sibylle libyenne de Pausanias, mais avec la Sibylle delphique de Plutarque, dont la mère, Lamia, n'aurait pas été «l'horrible monstre du folklore grec», mais la reine éponyme de la capitale des Maliens[45].

---

41 Cf. Parke 1988, p. 113–114; Tortorelli Ghidini 2000, p. 9, n. 55.

42 Paus. 10, 12, 1–2. Le texte grec est celui retenu dans les éds de Spiro 1903 (*BT*), de Jones 1935 (*LCL*), de Papachatzis 1974–1981, et de Rocha-Pereira 1989 (*BT*). À propos des corrections du texte, cf. les notes dans toutes ces éditions.

43 Suárez de la Torre 1994, p. 203.

44 *Souda*, s.v. *Sibulla.*

45 Parke 1988, p. 39.

Certains auteurs ont assimilé les deux Sibylles du texte de Pausanias, la delphique nommée Hérophile, et la libyenne fille de Zeus et de Lamia, elle-même fille de Poséidon[46]. Cette position se fonde sur le texte de Plutarque, qui attribue le rocher delphique à la Sibylle fille de Lamia et originaire de Malis, alors que Pausanias attribue ce rocher à Hérophile[47]. Le passage de Pausanias est malheureusement lacunaire, mais situe clairement une Hérophile à une époque plus récente que la Sibylle, fille de Zeus et de Lamia. Donc à moins de penser que Pausanias parle de deux Hérophiles, l'une ayant prophétisé à Delphes et l'autre étant fille de Lamia[48], il semble bien distinguer deux figures, une Sibylle fille de Zeus et de Lamia, et une autre nommée Hérophile[49].

Dans un fragment des *Korinthiaka*, erronément attribué à Eumélos[50], la Sibylle se dit fille de Lamia, elle-même fille de Poséidon. Ce fragment est transmis par le *Korinthiakos* de Favorinus, l'élève de Dion Chrysostome. Il s'agit d'un discours où l'auteur décrit la rivalité qui opposa Poséidon et Hélios à propos de la possession de Corinthe ainsi que la fondation des jeux isthmiques[51]. La Sibylle y apparaît comme une autorité qui confirme la tradition de la célébration sur l'Isthme du premier *agôn* sportif. La date du fragment est difficile à déterminer : Martin L. West situe la composition des *Korinthiaka* au milieu du

46 Cf. Suárez de la Torre 1994, p. 194, et Tortorelli Ghidini 2000, p. 5 et 9. Cette position se fonde sur le commentaire de A. Bernabé, qui renvoie erronément à propos de la Sibylle mentionnée par un fragment attribué à Eumélos (cf. Eumélos F 8, comm. p. 111, Bernabé) à « Hérophile, fille de Zeus et de Lamia » (cf. West 2002, p. 123, n. 73).

47 Après ὄνομα Ἡροφίλην, σίβυλλαν δὲ ἐπίκλησιν, on restitue [τὴν δὲ Σίβυλλαν] ou [κατὰ τὴν παρὰ Λίβυσι]. Le [δέ] de τὴν [δὲ] πρότερον γενομένην étant une restitution, on pourrait penser que l'accusatif γενομένην se rapporte à l'accusatif précédent Ἡροφίλην. Cf. l'éd. de Rocha-Pereira 1989.

48 C'est l'opinion de Gruppe 1906, II, p. 927, n. 6.

49 Les chercheurs, majoritairement, retiennent le même texte, et considèrent la Sibylle, fille de Lamia, comme antérieure à Hérophile (cf. les éds de Pausanias : Frazer 1898, I, p. 515–516, p. 608, n. 12, 1, et V, comm. 12, 1 ; Jones 1935 ; Papachatzis 1974–1981 ; Spiro 1903). Même opinion chez Bouché-Leclercq 1879–1882 (2003), p. 405–406, Parke 1988, p. 37, et West 2002, p. 123, n. 73.

50 Eumélos F 8, Bernabe. Pour l'attribution de ce fragment à Eumélos, cf. Barigazzi 1966. L'attribution est contestée par West 2002, p. 122, n. 73. L'auteur conteste en général l'attribution des *Korinthiaka* à Eumélos. Le poème aurait été composé entre la fin du VIIe et la fin du VIe s. av.n.è., bien après les dates supposées d'Eumélos, vers le milieu du VIIIe s. (ibid., p. 109).

51 Cf. Dio Chrys., *Or.* 37, 13.

VIe siècle. Lamia se verrait ainsi attribuer la maternité de la Sibylle, bien avant Euripide[52].

Ainsi, le lien de parenté entre la Sibylle et Lamia devrait être placé dans la tradition corinthienne, pour laquelle Poséidon est un dieu important. L'établissement de ce lien serait le résultat de l'effort des poètes corinthiens d'établir un « tout » cohérent dans le cadre de l'histoire mythique de leur ville, qu'ils s'efforçaient de construire. Aussi, les traditions locales sur Médée et les Argonautes sont également importantes. Médée, outre ses qualifications de magicienne, posséderait de surcroît des dons prophétiques : elle a refusé l'union avec Zeus pour ne pas s'attirer la colère d'Héra et elle a ainsi reçu la protection de la déesse (elle serait donc *hêrophilê* et Hérophile était le nom de la Sibylle delphique). Le travail des poètes laisserait donc entrevoir « un *constructum* parfaitement harmonieux qui établit un lien entre les cultes et les traditions mythiques : Hélios-Médée en regard de Poséidon-Sibylle. Une Sibylle qui, dans son nom, porte aussi mystérieusement l'indication de son origine : *Sibulla Libussa* »[53]. Dans cette interprétation, l'attribution de l'origine malienne à la mère de la Sibylle delphique devient secondaire :

> D'un côté, on ne pouvait admettre l'ascendance "monstrueuse" de la Sibylle et, de l'autre, on voulait éviter la contradiction d'en faire la fille d'une femme qui avait perdu *tous* ses enfants. (…). Il faudra donc admettre ces possibilités : soit le motif du châtiment d'Héra a été ajouté *plus tard*, soit il faut compter, effectivement, sur la fusion en un seul récit de deux Lamia, la mère de la Sibylle et une autre fille aimée de Zeus qui avait subi les effets de la colère d'Héra[54].

---

52 Cf. West 2002, p. 109, 123, n. 73, qui attribue ce discours à la Sibylle libyenne, fille de Lamia, fille de Poséidon. En revanche, Parke 1988, p. 118–119, 124, n. 32, situe le passage entre le milieu du IVe siècle et 146 avant notre ère, et l'attribue à la Sibylle delphique, fille de la reine éponyme des Maliens.

53 Suárez de la Torre 1994, p. 197. L'anagramme *Sibulla/Libussa* a été remarquée par Bouché-Leclercq 1879–1882 (2003), p. 372 et 386, et contestée par Rzach 1923. Toutefois, le jeu de mots est évident, puisque Pausanias affirme que ce sont les Libyens qui ont donné ce surnom à la Sibylle. De toute façon on corrige le ὑπὸ τῶν λιβύων Σίβυλλαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι du texte par ὑπὸ τῶν δελφῶν λίβυσσαν λέγουσιν ὀνομασθῆναι (cf. l'éd. de Pausanias par Papachatzis, v, p. 525, n. 5). Que la Sibylle ait été nommée ainsi par les Libyens, ou que les Delphiens l'aient nommée libyenne, le rapport entre *Sibulla* et *Libussa* semble manifeste.

54 Suárez de la Torre 1994, p. 194. La question de la filiation de la Sibylle et de la correspondance entre les deux figures mythiques de Lamia et de Médée, qui constitueraient des

Sommes-nous toutefois en droit de demander au mythe de constituer un tout cohérent et ce, particulièrement dans le cas de Lamia, qui est associée à tant de récits sans lien évident entre eux ? En tous cas, s'il s'agit de la Lamia ayant encouru les effets de la jalousie d'Héra, la Sibylle ne serait pas le seul de ses enfants à avoir survécu à la colère de la déesse. En effet, il existe également un fils de Zeus et de Lamia, nommé Achille, d'une beauté « irrésistible » ; sa beauté fut même l'objet d'une rivalité, et il l'emporta grâce au jugement de Pan[55]. Lamia est également considérée comme la mère de Scylla, la créature marine qui dévora six compagnons d'Ulysse. Le sicilien Stésichore, qui a vécu au VIe siècle avant notre ère, écrivit un poème perdu intitulé *Scylla*, où Scylla était la fille « d'une espèce de Lamia » (εἴδους τινὸς Λαμίας). Selon Eustathe, Stésichore fait de Scylla la fille de Lamia elle-même[56].

Avec la Sibylle pour fille, elle est dite mère d'un personnage relativement inquiétant, quoique respectable[57]. À notre avis, ce qui est clairement démontré par les sources, c'est qu'il existe une Sibylle, fille de Lamia, elle-même fille de Poséidon. C'est ce qu'affirme le fragment des *Korinthiaka*, sans lui attribuer de pays d'origine. C'est ce que dit Pausanias également, en précisant qu'elle a précédé Hérophile et qu'elle a reçu le nom de Sibylle par les Libyens. C'est ce qu'atteste également Plutarque, en l'associant à la ville des Maliens. Quant à l'ascendance libyenne, selon Varron, la deuxième Sibylle vient de Libye[58]. Lamia vient de Libye selon plusieurs sources et elle est fille de Poséidon (dieu, selon les Grecs, important en Libye), comme Bousiris est fils de ce même dieu. Pausanias ajoute Zeus comme père de la Sibylle, Zeus qui est associé à Lamia par Duris de Samos, tandis que la *Souda* associe Apollon et Lamia comme parents de la Sibylle.

Lamia est ainsi associée par son ascendance et sa descendance à plusieurs personnages et contrées mythiques. Comme d'autres enfants de Poséidon, elle

---

figures positives et complémentaires dans les traditions corinthiennes, a été également étudiée par TORTORELLI GHIDINI 2000, p. 7–8, 10–13.

55 Phot., *Bibl.* 152 a–b.

56 Stesich. F 220 PAGE (= *Sch. Apoll. Rh.* 4, 828) ; CRAMER 1835 et 1841, III, p. 479, n° 124. Eust., *ad Od.* XII, 85, § 477 [II, p. 13, 25]. Cf. également : *Sch. Gr. Hom. Od.* XII, 124 ; HOPMAN 2012, p. 111. Pour l'épisode homérique, cf. *Od.* XII, 73–101, 251–265. Lamia n'est évidemment pas la seule à prétendre à la maternité de Scylla. Cette dernière est surtout considérée comme la fille de Phorcys et/ou d'Hécate (cf. par ex. Acousil. 2 F 42, JACOBY ; VON RUDDLOFF 1999, p. 120 ; HOPMAN 2012, p. 201). Or, Hécate est aussi associée de plusieurs manières à nos créatures (cf. *infra*, p. 122, 251, 271 ss.).

57 Sur la figure de la Sibylle, cf. LIGHTFOOT 2007, p. 3–18.

58 Varron *apud* Lact., *Div. Inst.* 1, 6, 8.

est associée à des régions ambivalentes de l'imaginaire grec, vues à la fois comme des paradis alimentaires et comme des pays où vivent de terribles enfants du dieu, voire des anthropophages. Ainsi, l'Égypte paradisiaque est la patrie du cruel Bousiris, frère de Lamia par Poséidon ; la Libye des bêtes féroces, terre riche en froment, est la patrie de Lamia ; et la fertile Sicile est la patrie de la fille de Lamia Scylla ainsi que celle des Lestrygons cannibales (dits parfois fils de Poséidon) dont Lamia fut la reine[59].

Parvenus à ce point, nous avons rencontré plusieurs récits divergents sur « Lamia » : combien existe-t-il de personnages connus sous ce nom ? S'agit-il de personnages différents, ou d'une même Lamia intervenant dans plusieurs légendes ? Les auteurs des dictionnaires spécialisés reconnaissent deux (la mère de la Sibylle et la créature qui mange les enfants) ou quatre personnages de ce nom (la mère de la Sibylle, la créature dévorante, une reine des Trachiniens et la mère d'un bel Achille). Des recherches plus récentes associent la créature dévorante et la mère de la Sibylle[60]. Ou de manière plus nuancée, on reconnaît que la Sibylle libyenne de Pausanias, fille de Zeus, a comme mère la créature dévorante, fille de Poséidon, tandis que la Sibylle delphique de Plutarque est fille de Lamia, l'éponyme de la cité des Maliens, elle aussi fille de Poséidon[61]. La plupart de ces personnages sont étroitement associés à Poséidon, père par excellence d'une descendance violente[62]. Selon une autre version Lamia est fille de Bélos (lui-même fils de Poséidon) et de Libye, région dont Poséidon est un dieu important. Elle entretient également des relations étroites avec Zeus, ce qui lui fait subir les effets de la colère d'Héra ; aussi, avec Zeus, engendre-t-elle la Sibylle libyenne et le bel Achille. Elle est également mère d'une Sibylle par Apollon, ce qui affirmerait la soumission de cette dernière au dieu oraculaire. Elle est souvent reine : de Libye, contrée des bêtes sauvages, des Lestrygons anthropophages ou des Trachiniens.

En ce qui concerne cette Lamia reine des Trachiniens et éponyme de la cité des Maliens, il peut s'agir d'une invention des Delphiens essayant de donner une origine décente à leur Sibylle, ou des Lamiotes eux-mêmes, qui ne devaient pas spécialement apprécier d'avoir un monstre pour éponyme de leur ville ;

---

59 Cf. Ballabriga 1998, p. 88–89.

60 Grimal 1951, s.v. *Lamia* (deux personnages). Höfer et al. 1894–1897, et Schwenn et al. 1924 (quatre personnages). Suárez de la Torre 1994, p. 194–197, et Tortorelli Ghidini 2000, p. 9–10, associent la mère de la Sibylle et l'ogresse (cela avait déjà été suggéré par Mayer 1885, p. 127, n. 21).

61 Parke 1988, p. 38–39.

62 Serv., *in Aen.* 3, 241. Rappelons que la paternité des Lestrygons et de Bousiris est également attribuée à Poséidon : cf. *supra*, p. 7, 10.

l'invention de ce personnage nous semble une tentative visant à différencier le nom de la ville de celui du monstre. Même si Lamia est effectivement représentée sur une monnaie de la ville datant de 302–286[63], cela n'en fait pas pour autant un personnage historique (et les sources qui pourraient le confirmer manquent). Auguste Bouché-Leclercq pense que l'opinion qu'on trouve chez Plutarque (selon laquelle la Sibylle delphique, fille de Lamia, elle-même fille de Poséidon, est d'origine malienne), a dû apparaître lorsque la Sibylle libyenne acquit la réputation d'être la première Sibylle. C'est cette Sibylle libyenne qu'on ferait ainsi arriver d'Afrique, en passant par le golfe Maliaque (dans la région duquel se trouve la ville de Lamia), afin de se l'approprier, parce qu'elle passait pour la plus ancienne. Bouché-Leclercq parle d'une « double Lamia », d'une part une reine des Trachiniens et mère de la Sibylle delphique par Apollon et, d'autre part, une reine de Libye transformée en épouvantail et aimée de Zeus – toutes deux filles de Poséidon. Cette « double Lamia » fournirait un thème mythique facile à exploiter. L'amante d'Apollon pouvait avoir donné le jour à la Sibylle delphique, et celle de Zeus à la Sibylle libyenne[64].

Lamia semble donc être un nom propre qui sert à se rattacher à des généalogies diverses (surtout à celles de Libye, de Poséidon et de Zeus). À notre avis elle peut très bien avoir perdu *tous* ses enfants, tout en étant la mère de certains êtres terrifiants comme Scylla, ou étranges comme la Sibylle. Enfin, il nous semble qu'il s'agit toujours du même personnage adapté chaque fois à des circonstances mythiques précises. Il n'y a que son rapport avec le bel Achille qui étonne, mais elle l'a eu également de Zeus : la beauté de celui-ci ne serait-elle pas le reflet de celle de sa mère, avant sa transformation ?

La beauté et la laideur. La bête et ses métamorphoses

Chez Lamia, la beauté est combinée à la laideur : de belle ou très belle, ou encore distinguée quant à la beauté, elle devient difforme ou à l'aspect bestial[65]. Sa laideur est même devenue proverbiale : « plus difforme que Lamia », Λαμίας δυσμορφότερος, disait-on[66]. Et surtout, elle est souvent qualifiée de *thêrion*, bête ou bête féroce[67].

63 GARDNER 1963, p. 22, pl. IV, 1–2.

64 BOUCHÉ-LECLERCQ 1879–1882 (2003), p. 399–400, 405.

65 Duris 76 F 17, JACOBY (καλή) ; *Sch. Aristid. Pan.* 102 (περικαλλής et δύσμορφος) ; Diod. Sic. 20, 41 (τῷ κάλλει διαφέρουσαν et τὴν ὄψιν θηριώδη).

66 Apost. 10, 44, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN (*Lamias dusmorphoteros*).

67 Ant. Lib. 8 ; *Sch. Ar. P.* 758 (ἄγριον ζῷον) ; Hesych., s.v. *Lamia* ; *Sch. Ar. V.* 1035. Selon Heracl., *Incred.* 34, Héra transforme Lamia en animal (ἀπεθηρίωσεν αὐτήν).

Nous avons déjà mentionné ce passage d'Aristote qui parle de « dispositions bestiales », dont l'image est cette femme « qui déchire les femmes enceintes, pour en dévorer les embryons », méfait qu'une scholie attribue tout naturellement à Lamia. Chez Platon, la partie de l'âme « bestiale et sauvage » (τὸ θηριῶδες καὶ ἄγριον) se manifeste pendant le sommeil ; à ce moment, les désirs s'éveillent et cette partie de l'âme « ose tout, comme si elle était détachée de toute pudeur et de toute raison ». Alors « elle n'hésite pas à essayer en pensée de s'unir à sa mère ou à tout autre, quel qu'il soit, homme, dieu, animal ; il n'est *ni meurtre dont elle ne se souille, ni aliment dont elle s'abstienne* ; bref, il n'est pas de folie ni d'impudeur qu'elle s'interdise »[68]. Dans cet état, l'âme ose donc tout : inceste, meurtre, anthropophagie. Finalement, si l'on excepte l'inceste, Lamia semble être l'illustration de cette partie « bestiale » de l'âme : *thêrion*, elle tue et mange les petits enfants et, dans certains récits, elle est littéralement une bête féroce. Un mot avant d'y arriver : les pensées de la partie bestiale de l'âme, tout comme Lamia, illustrent ce que l'être humain ne doit pas faire ; sinon, il basculerait dans le *thêriôdes*, le bestial, mais basculer du côté des bêtes peut, du même coup, rapprocher des dieux[69].

Lamia dispose ainsi d'un don surnaturel qu'elle tient de Zeus, celui de métamorphose[70]. Après une première transformation, fixe, de son apparence, de belle en « difforme », elle reçoit également la faculté de se transformer indéfiniment. Cette capacité rapproche Lamia d'Empousa, la plus polymorphe parmi les créatures examinées[71], et assimilée parfois à Lamia. Contrairement à ce qui se passe pour Empousa, nous n'avons pas de récit mettant en scène Lamia métamorphosée, sauf peut-être chez Philostrate, dans un texte où il assimile Lamies, Empousai et Mormolukiai. Là, la créature projetant de dévorer un jeune homme est désignée comme une « apparition » (*phasma*), c'est-à-dire comme un être qui apparaît comme (ou qui se transforme en) quelque chose qu'il n'est pas réellement, afin de tromper sa victime[72].

Il existe toutefois deux récits de « transformation », ou plutôt de disparition par transformation, associés à Lamia. Le premier est contenu dans les *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis, qui aurait été inspiré par un récit de Nicandre[73]. Une bête d'une grosseur prodigieuse, nommée Lamia ou Sybaris, vivant dans

68 Pl., *Rp.* 9, 571c–d, trad. CHAMBRY légèrement modifiée.

69 Cf. *infra*, p. 91.

70 *Sch. Ar. P.* 758.

71 Cf. par ex. *Etym. M.*, s.v. *Empousa*.

72 Philostr., VA 4, 25.

73 Ant. Lib. 8. Pour le texte, cf. Annexe 1, p. 301.

une caverne située sur la montagne Kirphis près de Krisa[74], terrorisait les Delphiens. Ceux-ci, selon l'oracle, étaient prêts à lui exposer un jeune homme, Alcyoneus, lorsque le héros Eurybatos (fils d'Euphémos, descendant du fleuve Axios et parti du pays des Courètes)[75], tombé amoureux de la victime, prit sa place, tira la bête hors de son antre et la jeta dans un précipice. La bête disparut, et à l'endroit où elle tomba apparut une source, que les Delphiens nommèrent Sybaris. Plus tard, les Locriens qui colonisèrent l'Italie nommèrent leur ville d'après cette source.

Ce récit est souvent mis en parallèle avec celui du Héros de Témésa, rapporté par Pausanias[76] : lorsqu'Ulysse aborda à Témésa sur la côte occidentale de l'Italie du Sud, un de ses marins, ivre, violenta une vierge du pays, et fut lapidé par les habitants. Le mauvais esprit du marin revint et terrorisa le pays en en tuant les habitants. Ceux-ci, selon l'oracle, construisirent un *temenos* pour le Héros, et devaient lui donner pour épouse, chaque année, la plus belle des vierges de la ville. Une année, Euthymos de Locres (dit, entre autres, fils du fleuve Kaikinos) vit la jeune fille, en tomba amoureux et combattit le Héros qu'il vainquit. Celui-ci se jeta alors dans la mer, et disparut[77]. Euthymos épousa la jeune fille.

Ces deux récits sont très proches l'un de l'autre. Ils ont en commun la créature qui terrorise les habitants du pays ; puis ces derniers, prêts à émigrer, consultent l'oracle de Delphes, qui leur conseille de livrer à la créature un être humain ; ensuite, l'arrivée du héros qui tombe amoureux de la personne

---

74 Sur la localisation de Kirphis, cf. Bölte 1921 ; sur celle de Krisa, cf. Lerat 1949. Kirphis est une montagne proche du Parnasse mais située plus au sud. C'est le massif qui sépare Delphes du golfe de Corinthe, portant Krisa à son extrémité occidentale (cf. Sergent 1984, p. 271).

75 Eurybatos, fils d'Euphémos serait originaire de la Locride de l'Ouest, car une inscription de Galaxidi de la 1ère moitié du ve s. av.è.c. (*IG* IX/I/1, 335) y a révélé le culte qu'un certain Euphamos adressait à un héros (cf. Guarducci 1967, p. 301–302, n° 4 ; Lazzarini 1976, n° 944) ; de plus, il existait dans cette région un fleuve nommé Axios : cf. l'éd. des *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis de la *CUF*, p. 87, n. 9, où M. Papathomopoulos note que la Courétis serait une région de l'Étolie ou de l'Acarnanie. En revanche, Sergent 1984, p. 271, pense qu'il ne faut pas chercher un sens géographique à l'expression « le pays des Courètes », mais considérer Eurybatos comme un Courète, c'est-à-dire comme un *kouros* armé et dans la force de l'âge.

76 Paus. 6, 6, 7–11. Pour la même histoire, cf. Ael., *VH* 8, 18 ; Callim. F 98 et 99, Pfeiffer ; Strab. 6, 1, 5.

77 Euthymos est en réalité un personnage historique : un fameux pugiliste, originaire de Locres Épizéphyrienne, vainqueur olympique en 484, 476 et 472 av.è.c. Il fut héroïsé et reçut un culte dans sa ville natale (cf. Currie 2002, p. 24, 29).

exposée et qui la délivre, et le rapport de la disparition de la créature vaincue avec l'eau. On peut noter aussi l'alternance des sexes : on fournit un jeune homme à la bête femelle, et une jeune fille au revenant masculin, ce qui donne une connotation sexuelle bien attestée dans le récit de Témésa, où la jeune fille est offerte en tant qu'« épouse » au revenant. Notons que dans les deux cas, la victime est belle, ce qui n'est pas sans rappeler les instructions de certaines inscriptions, selon lesquelles les bêtes sacrifiées aux dieux doivent être belles. Cela rapproche ces récits des mises à mort rituelles : dans le cas de Lamia-Sybaris, la jeune victime est couronnée et conduite vers l'antre de la bête par des prêtres[78]. Dans les deux cas, l'adversaire est de souche surnaturelle, descendant d'un fleuve, et le vaincu disparaît dans l'eau.

Dans le cas de Lamia-Sybaris, toutefois, le récit se double de l'explication du nom de la ville de Sybaris. Joseph Fontenrose considérait ces deux récits comme apparentés[79]. Outre les points communs que nous avons déjà relevés, Euthymos était originaire de la ville de Locres Épizéphyrienne, et Témésa se situait entre sa ville natale et Sybaris. En outre, sur une peinture qui montrait les héros de Témésa, peinture dont Pausanias avait vu une copie, apparaissait un jeune homme nommé Sybaris[80]. Étant donné la proximité de deux villes, ce fait ne nous semble pas constituer une preuve concluante de la parenté entre les deux récits. Nous serions plutôt en accord avec Erwin Rohde, qui considère qu'il n'est pas nécessaire d'admettre une filiation entre les deux récits. Ils reproduisent tous deux un type de conte répandu chez tous les peuples : le monstre dompté par le héros. Selon Rohde, le monstre dompté « est toujours un être chthonien, un produit de l'enfer », et le nom Sybaris serait le nom particulier de cette Lamia (qui serait ainsi le nom générique)[81]. Nous n'avons pas trouvé une seule source qui fasse littéralement de Lamia soit un

---

78 Dans un calendrier sacrificiel de Mykonos (*LSCG* 96, l. 27, environ 200 av.è.c.), à propos d'un jeune chevreau (χίμαρος καλλιστεύω[ν]) ; dans un calendrier sacrificiel de Cos (IVe–IIIe s. av.è.c.), on choisit trois bœufs parmi les plus beaux (βοῦ[ς τρεῖς τοὺ]ς [κα]λλίστους) pour le sacrifice à Zeus Polieus (Hicks 1888, p. 334, calendrier du mois Batromios, l. 1 ; Dubois & Hauvette-Besnault 1881, n° 7, p. 216–220). Cf. également Eur., *Bac.* 1246 : καλὸν τὸ θῦμα. Il était aussi d'usage de parer les animaux conduits au sacrifice : cf. par ex. Ar., *P.* 948 et *sch.* ; Hicks 1888, p. 335, calendrier du mois Batromios, l. 31 ; Durand 1979, p. 175 et p. 163, fig. 14.

79 Fontenrose 1959, p. 101–103.

80 Paus. 6, 6, 7–11.

81 Rohde 1928, p. 159, n. 2. Cf. également Fontenrose 1959, p. 9–11, 54–65, 579–583, qui a classé la légende de Lamia-Sybaris dans la catégorie très générale des mythes de combat, et surtout sa critique par Vian 1963, p. 97.

être « chthonien » soit un « produit de l'enfer » : elle est plutôt le produit de la jalousie d'Héra, et ne fait pas partie des habitants des enfers. Son habitat dans une grotte serait plutôt un indice temporel : la grotte est un espace qui évoque le passé[82]. Enfin, il semblerait qu'elle ait des rapports avec l'eau plutôt qu'avec la terre. Il faut cependant replacer cette affirmation dans son contexte : en faisant abstraction des classifications datées de « chthonien » et d'« enfer », nous pouvons deviner ce que E. Rohde veut dire : dans les deux récits il y a un être dangereux, représentant la mort, heureusement vaincu et disparu dans l'eau.

Aussi, une approche intéressante des deux récits est de les considérer du point de vue de la disparition du « monstre » dans l'eau. Selon P.M.C. Forbes Irving, il y aurait, sous-jacent à ce motif, un sentiment du même genre que celui qui portait les gens à jeter des objets pollués dans la mer ou dans les rivières[83]. Peut-être que la simple mort n'était pas suffisante pour ces « monstres », et qu'ils ne pouvaient être détruits qu'en disparaissant de cette manière[84]. Ceci est en tout cas très clair dans le cas du revenant de Témésa : on n'en est débarrassé qu'après sa chute dans la mer. Notons toutefois que, selon Élien, Euthymos, le vainqueur du revenant, ne mourut pas mais, comme ce dernier, disparut dans l'eau – en l'occurrence celle du fleuve Kaikinos, dont il aurait été le fils[85]. Dans le cas de Lamia-Sybaris, cette source qui jaillit à l'endroit même où le corps de la bête a disparu est comme le souvenir, la trace de l'événement, et devient comme une compensation à sa disparition corporelle[86]. Peut-être s'est-elle transformée en eau ? Il ne faut pas oublier que dans d'autres récits concernant Lamia, celle-ci, en devenant « monstre », acquiert du coup un statut tacite de « non-mort ». En effet, pour sortir du temps humain, il ne faut pas mourir mais se métamorphoser, car la métamorphose retire au personnage ses déterminations de lieu, de temps et d'action[87]. Enfin, notons que, dans les deux

---

82 Cf. Buxton 1996, p. 122–126. La Lamia de Diod. Sic. 20, 41, était née dans une caverne. Pour la symbolique des grottes, cf. Borgeaud 1979, p. 76–78 ; Lavagne 1988, p. 31–86 ; Siebert 1996a ; Sporn 2010. Ogden 2013, p. 161–162, considère les grottes comme l'habitat typique des créatures mythiques anguiformes, dont Lamia (cf. *infra*, p. 27).

83 Forbes Irving 1990, p. 303–304.

84 Le *katapontismos* est une manière de purifier allant jusqu'à la mort de la personne souillée, le saut dans la mer correspondant à un saut dans la mort : cf. Ginouvès 1962, p. 416–417. Sur la mort en mer des humains, cf. Georgoudi 1988. Sur le *katapontismos* en tant que manière de sacrifier, cf. Koch-Piettre 2005b.

85 Ael., *VH* 8, 18.

86 Cf. Frontisi-Ducroux 2003, p. 186–188, qui souligne l'équivalence entre disparition et métamorphose. Pour des exemples de « disparition » en général dans la mythologie grecque, cf. Pease 1942.

87 Dupont 1972, p. 141–143, 146.

récits, c'est le descendant d'un fleuve qui fait disparaître son adversaire dans l'eau.

Le récit de Lamia-Sybaris pourrait également être classé parmi les récits de fondation, car « quand des colons sont en quête d'un emplacement pour une cité, un de leurs soucis majeurs est de découvrir un point d'eau. Aussi les sources occupent-elles une place importante dans les récits de fondation »[88]. Tellement importante dans notre cas, que c'est la source du pays d'origine qui donne son nom à la colonie, et que ce n'est pas le héros vainqueur du monstre qui la fonde. En outre, il y a un autre lien entre Lamia et la péninsule italienne : Zeus, amoureux d'elle, l'aurait amenée de Libye en Italie, où elle serait devenue l'éponyme d'une ville[89].

En tous les cas, ce récit revendique Sybaris comme une colonie des Locriens. Sybaris est pourtant une colonie achéenne fondée vers 709 avant notre ère[90]. Selon Jean Bérard, l'attribution de la colonisation aux Locriens date d'une époque tardive, et provient de l'erreur suivante : d'une part on savait que les Locriens avaient participé à la colonisation de l'Italie, et d'autre part on voulait expliquer le nom de Sybaris par celui de la source homonyme de la Phocide. Les étroites relations que Krisa, sur la route de Delphes, entretenait avec l'Italie ont pu favoriser la naissance de cette tradition, ainsi que l'existence de la ville de Locres Épizéphyrienne en Italie. Ce récit a été considéré comme établissant un « compromis » avec la Sibylle delphique, à propos de la localisation de cette dernière ; effectivement, si Lamia vit sur les contreforts du Parnasse, cela rapproche sa fille de Delphes. C'est pourquoi Plutarque attribua une origine malienne à la Sibylle, afin de lui faire éviter une « ascendance monstrueuse »[91]. Cependant, on pourrait considérer Lamia comme un personnage à qui sont rattachées toutes sortes de généalogies et d'histoires diverses, à différentes époques et dans des buts différents. Elle peut très bien avoir été la maîtresse de Zeus, la mère de la Sibylle et la bête de Delphes, sans qu'il faille lier ces différents récits, ou essayer de les associer par un lien logique : nous aurions plutôt tendance à y voir différents aspects d'un même personnage, différentes versions de ce que pouvait être cette Lamia omniprésente et voyageuse.

Quant à la légende de Témésa, où un héros locrien vainc le revenant local, elle a été expliquée par la conquête de Témésa par Locres ou, successivement,

88 Vian 1963, p. 104. Selon Ogden 2013, p. 166–167, les créatures mythiques anguiformes (dont Lamia) sont fortement associées aux fontaines.

89 *Sch. Ar. P.* 758.

90 Bérard 1957, p. 140–151 ; Lerat 1952, p. 25 ; cf. également Malkin 1987, p. 131.

91 Suárez de la Torre 1994, p. 193–194.

par Sybaris et Locres[92]. Pierre Bonnechere explique cette légende comme une adaptation politique, par la cité dominante, d'un rituel et d'un *aition* propres à une localité grecque soumise :

> Rien n'interdira l'hypothèse d'un rituel local, propre aux colons téméséens ou sybarites, régissant le passage à l'âge adulte des vierges, qu'on disait offertes aux temps jadis, et des éphèbes, au chef de file mythique qu'était Euthymos, successeur possible d'un champion sybarite[93].

La communauté de structure entre les deux récits est manifeste dans le rôle que joue l'oracle de Delphes, qui est consulté et qui ordonne l'offrande d'un être humain. Apollon parle et la communauté obéit. Or, le destinataire de l'offrande n'est pas divin : c'est un fléau qui frappe le pays. C'est à propos de la cause du fléau que l'on note une différence fondamentale entre les deux récits. Les Téméséens se sont rendus coupables de faute envers le Héros[94], tandis que Lamia-Sybaris tombe, pour ainsi dire, « du ciel » sur les Delphiens ; elle est plutôt assimilable à une catastrophe naturelle, et ne constitue pas la conséquence d'une faute à expier ou d'une pollution. La guerre, l'épidémie, la famine ou la stérilité sont souvent (mais pas toujours) les conséquences d'une pollution dont les habitants d'une contrée se sont rendus coupables[95] ; ce n'est cependant pas le cas à Delphes. À Témésa, il y a un destinataire héroïque à apaiser, et l'oracle « ordonne » (*ekeleuse*) de lui « donner » (*didonai*) comme épouse chaque année la plus belle des vierges de la ville. À Delphes, le dieu « signifie » (*esêmanen*)[96] la délivrance du fléau, si la population « expose » (*ektheinai*) auprès de la grotte un jeune homme parmi les citoyens. Dans les deux cas, que l'on « donne » ou que l'on « expose », la victime n'est pas littéralement sacrifiée, mais offerte, et l'offrande a comme but et comme conséquence que les

---

92 Pour les diverses hypothèses, cf. CURRIE 2002, p. 25, 43.

93 BONNECHERE 1994, p. 112–114.

94 Chez Strab. 6, 1, 5, le Héros est assassiné traîtreusement par les Téméséens, alors qu'il est lapidé dans la version de Paus. 6, 6, 7–11. La lapidation était un mode d'exécution particulièrement honteux (cf. VISSER 1982, p. 405). Selon BREMMER 1983a, p. 106, le marin devint un revenant parce qu'il n'avait pas reçu les rites funéraires. Selon HALM-TISSERANT 1998, p. 139, la lapidation serait étroitement liée à la précipitation : les deux peines seraient interchangeables. Notons que le Héros de Témésa est d'abord lapidé par les habitants et qu'il ne disparaît qu'après le saut dans la mer. Sur la lapidation, cf. FEHLING 1974, p. 59–79 ; HALM-TISSERANT 1998, p. 139–148 ; HIRZEL 1909 ; PEASE 1907 ; STEINER 1995.

95 VISSER 1982, p. 403–404.

96 Sur la signification du verbe *sêmainein* dans le contexte oraculaire, cf. GEORGOUDI 1998, p. 347 ; DETIENNE 1998, p. 149–150, 170–171, 298 n. 97.

habitants du pays n'émigrent pas, et qu'ils gardent ainsi leur terre. La victime, choisie ou tirée au sort parmi les habitants de la cité, fonctionne comme le moyen de salut, le remède qui permet à ses concitoyens de garder leur sol : « On dirait que l'absence d'un destinataire divin particulier, dans certains sacrifices humains dont dépend le salut de la communauté, met plus en relief la relation étroite qui s'établit entre la victime et le sol du pays, cette terre-patrie à laquelle on fait don de sa vie »[97]. Et l'on pourrait ajouter que dans les cas qui nous occupent, même s'il y a destinataire en quelque sorte surnaturel, la victime est également étroitement liée à la terre et au salut de la communauté. Il faut cependant (au risque de nous répéter) garder à l'esprit la distinction majeure entre ces cas : à Témésa il s'agit de racheter une faute, d'apaiser un mort en colère, tandis que Lamia-Sybaris s'apparente à une catastrophe naturelle. Et justement, l'oracle d'Apollon paraît encore plus dur dans ce dernier cas, puisqu'il n'y a pas de faute à expier. Cette dureté, ce caractère insupportable du tribut à payer pour conserver la terre, est exprimé à Témésa par le fait de devoir donner la plus belle des vierges de la ville. Mais à Delphes, il est encore plus significatif, car il s'agit d'un jeune homme d'une grande beauté, aussi bien d'aspect que de caractère et, de plus, enfant unique, qui est désigné par le tirage au sort. Il faut offrir une victime vraiment « précieuse » pour se débarrasser du fléau : jeune, belle, aimée[98]. Les victimes combinent ainsi toutes les qualités requises d'une victime sacrificielle de choix : la beauté physique (Alcyoneus et la jeune fille de Témésa), la haute origine (Alcyoneus), la noblesse morale (Eurybatos prend la place d'Alcyoneus), l'ornementation adéquate (Alcyoneus est couronné). Elles sont parfaites comme seules les victimes mythiques peuvent l'être. Cette perfection exceptionnelle met en exergue à la fois l'importance de l'offrande et celle de la crise surmontée[99]. Elle a aussi une utilité pratique : pour le déroulement logique de l'histoire il faut, pour que le champion intervienne, qu'il tombe amoureux ; et le salut de la victime semble assuré lorsqu'elle a tout pour être aimée. Ainsi, nous le soulignons de nouveau, le caractère sexuel n'est pas absent de ces « offrandes » : on donne comme épouse la plus belle des vierges au Héros masculin, on expose un beau jeune homme à la grotte de la bête femelle.

---

97 Cf. GEORGOUDI 1999, p. 67, et p. 69–70, à propos de l'oracle delphique et du vocabulaire utilisé pour les sacrifices humains.

98 Selon HENRICHS 1981, p. 233, dans l'imaginaire grec, les victimes idéales pour un sacrifice humain étaient les enfants et les étrangers, en d'autres termes ceux qui appartenaient aux groupes sociaux dont on pouvait se passer et non protégés par la loi. Pourtant les victimes ne sont pas toujours jeunes et il s'agit parfois de citoyens (cf. GEORGOUDI 1999, p. 71–74).

99 BONNECHERE 2013, p. 59–60 et *passim*.

Quant aux héros, ils présentent tous les mêmes caractéristiques : ils sont jeunes, « en quête d'une identité ou d'une reconnaissance sociale » et de bonne famille ; les victimes sont aussi de bonne famille et à l'âge d'« avant le mariage ». L'histoire s'achève par un mariage ou une prise en charge de l'amant par l'éraste. Ces récits auraient aussi un caractère d'inversion, moyen de dramatiser le passage de l'adolescence à l'âge adulte : les monstres menacent la survie du pays, le tirage au sort met en danger chaque adolescent, et la menace d'extinction pèse ainsi sur l'entièreté de la communauté. Les thèmes de l'offrande, d'êtres vierges, pubères et nubiles, et de leur sauvetage par un héros exceptionnel survenant *in extremis*, seraient à inclure dans la sphère des initiations[100].

L'initiation a été considérée comme la caractéristique principale du récit sur Lamia-Sybaris[101] : il s'agirait d'un dédoublement, humanisé et décalé, du mythe d'Apollon tuant le dragon femelle, du temps où Delphes était le domaine de Gaia. Lamia-Sybaris (qui serait un serpent) serait, comme le dragon femelle, une hypostase de Gaia, la Terre, dans sa fonction de prophétesse primordiale (puisqu'elle est la mère de la Sibylle)[102]. Le héros Eurybatos serait donc l'équivalent humain d'Apollon, qui aurait lui aussi tué un dragon femelle associé à une source. Parallèlement, Alcyoneus serait aussi un représentant humain d'Apollon, un *kouros amphithalês*, dont le père et la mère sont toujours vivants, comme l'était le représentant humain d'Apollon mis en scène tous les huit ou neuf ans par la fête du Steptérion[103]. Apollon, « *kouros* paradigmatique, agirait à Delphes comme le modèle de tout initié : sa victoire sur le Dragon serait l'acte probatoire qui, dans le codage sociologique archaïque, assurait son passage de l'état d'éromène à celui d'éraste ». Or le mythe ne connaît pas cet état d'éromène à propos d'Apollon (tandis qu'il lui reconnaît celui d'éraste). En « humanisant » le mythe (en l'attribuant à un héros humain), on restaurerait la « vérité » : tout éraste ne pouvait qu'avoir été un ancien éromène.

En effet, il se peut que, dans le cadre du contexte delphien, ce récit mette en scène un enseignement initiatique humanisé. Toutefois, quoiqu'on puisse

---

100 BONNECHERE 1994, p. 109, 112, 118. Sur la virginité des jeunes filles sacrifiées, cf. SEBILLOTTE CUCHET 2004, p. 147.

101 SERGENT 1984, p. 270–274.

102 Pour Lamia anguiforme, cf. FONTENROSE 1959, p. 55, et OGDEN 2013, p. 44, 68, 86–92 (cf. la discussion en *infra*, p. 27 ss.). Un *thêrion* peut en effet être un serpent. Sur la fonction de Gaia comme prophétesse antérieure à Apollon, une tradition qui n'aurait pas de réalité archéologique, cf. QUANTIN 1992 ; cf. également DETIENNE 1998, p. 161–167, 198, 305 n. 194, 306 n. 205 ; SOURVINOU-INWOOD 1988, p. 221–233.

103 Sur cette fête, cf. ROUX 1976, p. 166–168 ; LAMBERT 1993, p. 180–203.

voir dans ces récits une origine initiatique, il n'est pas nécessaire de considérer qu'ils doivent leur existence à des rituels particuliers d'initiation, car les mythes et les contes peuvent certainement comporter des modèles ou motifs initiatiques indépendants de tout rituel existant. L'existence d'un motif initiatique ne présuppose pas une origine initiatique des récits[104]. D'ailleurs, eu égard à tout ce qui a été dit ci-dessus à propos du prix de la victime, on peut également considérer ces récits autrement que par le biais d'un « passage » de l'adolescence à l'âge adulte[105]. Le caractère sexuel y est indubitable, mais la perte de la virginité de la jeune fille donnée comme épouse équivaut à sa mort[106]. Tout au moins elle équivaut à sa mort en tant que jeune fille, car un fragment de Callimaque précise que les parents amènent une vierge au *temenos* du Héros de Témésa et qu'ils en ramènent une femme (τοὺς γονεῖς ἀντὶ παρθέ[ν]ου γυ[ναῖ]κα κομίζεσθαι)[107]. Bruno Currie suggère un rite archaïque prénuptial de « prostitution sacrée », qui aurait été remplacé par le culte également prénuptial du dieu-fleuve que serait devenu Euthymos[108]. Quant au jeune Alcyoneus du récit sur Lamia-Sybaris, il sera « consommé », dans les deux sens que ce verbe peut avoir en français, « consommer le mariage » ou « la nourriture »[109]. Dans les deux récits, il ne s'agit pas littéralement de « sacrifice humain » même s'il y a des éléments qui les en rapprochent. Les victimes ne sont pas « sacrifiées » (le vocabulaire utilisé n'est pas celui du sacrifice) sur l'autel d'une divinité ou d'un héros (le Héros de Témésa reçoit cependant un culte). On les amène dans le lieu désigné et on les livre à leur sort. Elles sont donc « offertes » pour le salut de la communauté : la victime est « donnée » ou « exposée » selon l'oracle[110].

Plutôt que de considérer ces récits uniquement comme exposant un certain type de « sacrifice humain », nous ferions plutôt le parallélisme avec les contes où le champion délivre la princesse sur le point d'être mangée par le dragon

---

104 Hugues 1991, p. 79.

105 Cf. à ce sujet la discussion de l'ouvrage de Bonnechere 1994 chez Georgoudi 1999.

106 Bonnechere 1994, p. 116 ; 2013, p. 41.

107 Callim. F 98, l. 11–12, Pfeiffer.

108 Currie 2002, p. 40.

109 Sur le rapport entre appétits sexuel et alimentaire, voir l'ex. intéressant d'Héraclès chez Loraux 1989, p. 151–153. Cf. également Hansen 2002, p. 128.

110 Cf. Hugues 1991, p. 78. Le fait qu'on pare le jeune homme pour l'exposer auprès de la grotte de Lamia-Sybaris fait penser aux expulsions rituelles du *pharmakos*, où la victime parée était conduite hors de la cité (Burkert 1979, p. 59–77). Cela rappelle aussi les récits où des bébés sont exposés dans des lieux déserts car ils représentent un danger pour leur entourage. Sur l'exposition (*ekthesis*) des bébés, cf. Delcourt 1938, p. 36–37.

qui bouche la source d'eau de la ville et qui demande ce tribut; le héros tue le dragon, et épouse la princesse – cette dernière n'étant finalement qu'un objet de prix, dont la possession reviendra au vainqueur; ou, pour rester plus près de nos sources, nous pouvons évoquer le parallèle de l'histoire de Persée et d'Andromède[111]. « La solution à la malédiction d'un héros offensé, consiste soit à se le concilier pour l'offense, en y mettant fin en payant le prix adéquat, soit à trouver un autre héros, plus grand et meilleur que le premier, pour le vaincre »[112]. Dans nos récits, les deux solutions se suivent et se complètent. Finalement, les habitants n'auront pas à payer ce tribut trop lourd : il y a un « happy end », comme dans les contes, où le « mal » puissant est vaincu par un héros encore plus puissant, et qui protège les faibles.

Ces récits d'ogres et ogresses affamés de chair jeune devaient être racontés aux enfants, et ce depuis « au moins l'époque archaïque et vraisemblablement depuis la nuit des temps, afin de leur montrer qu'un jour, comme le jeune champion, ils seraient capables de vaincre leurs peurs infantiles et d'accéder au stade que s'ouvre le héros victorieux, celui du mariage et d'une glorieuse vie publique »[113], une opinion dans la lignée de Bruno Bettelheim et de son ouvrage *Psychanalyse des contes de fées*. En ce qui concerne nos récits, cette opinion est vraisemblable. Toutefois, si un enfant pouvait éventuellement s'identifier à des héros relativement obscurs, tels Eurybatos ou Euthymos, on peut se demander s'il en allait de même dans le cas de personnages aussi extraordinaires qu'un Persée ou un Héraclès. Selon Bettelheim il n'en était rien[114]. Nous devons avouer que nous n'en savons rien. Il est bien attesté qu'un enfant grec entendait des récits sur Lamia[115] : s'agissait-il de l'histoire de sa vie (selon Duris de Samos), des récits de sauvetage (tel celui d'Antoninus Liberalis), ou du genre *comment-le-jeune-enfant-a-réussi-à-tromper-Lamia-et-ainsi-lui-échapper* (dont nous n'avons malheureusement aucune attestation) ? Probablement des trois[116]. Mais à quel moment le mythe cesse-t-il, pour que commence le conte de fées, au héros duquel l'enfant peut s'identifier plus facilement, selon Bettelheim[117] ?

---

111 Cf. FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 187 ; HANSEN 2002, p. 18.

112 VISSER 1982, p. 417.

113 BONNECHERE 1994, p. 118.

114 BETTELHEIM 1976, p. 55–66.

115 Cf. Diod. Sic. 20, 41 ; Dio Chrys., *Or.* 55, 11 ; Luc., *Philops.* 2 ; *Sch. Aristid. Pan.* 102 ; Strab. 1, 2, 8.

116 Pour PELLIZER 1998, p. 151, ce serait avec des fables comme celle de Dion Chrysostome (cf. *infra*, p. 29) que les nourrices calmaient les enfants.

117 Nous pouvons douter, à juste raison, de la distinction que fait Bettelheim entre mythe

Mythes ou contes, nos récits appartiennent au type d'histoires qui

> sont créées pour durer. Véhiculant des valeurs “universelles”, pourrait-on dire, fascinant les esprits par leur côté héroïque et romanesque, elles nourrissent sans cesse textes et images, s'adaptant aux époques et aux mentalités. Le combat victorieux d'un héros contre des puissances monstrueuses, pour tirer de leurs griffes une jeune fille belle et innocente, appartient à ce genre de récits[118].

Le serpent et la courtisane

Outre d'avoir été associée au dragon delphique, Lamia a été considérée comme une femme-serpent, ou plus précisément comme un animal composite dont le haut du corps était celui d'une femme et le bas celui d'un serpent[119]. Le mythe de Lamia-Sybaris a été rapproché d'un autre mythe narré par Pausanias, celui de Poiné tuée par Coroebos. Poiné est une créature monstrueuse qui enlève les enfants. Elle fut envoyée par Apollon sur Argos, pour venger la mise à mort de sa maîtresse Psamathé par son père Crotopos, ainsi que la mort de son enfant déchiré par des chiens. Coroebos, accompagné de quelques jeunes gens, tua Poiné. Apollon, furieux, envoya alors une épidémie sur le pays, qui ne pouvait être entravée que par le sacrifice du meurtrier de Poiné. Coroebos alla à Delphes pour s'offrir en sacrifice à Apollon, mais celui-ci l'épargna et lui ordonna de fonder une cité : il devait porter un trépied du sanctuaire de Delphes jusqu'à ce qu'il lui tombe des mains, fonder là un sanctuaire pour Apollon et s'y installer. L'histoire débouche sur la fondation du village de Tripodiskoi en Mégaride. Poiné est nommée Kère sur l'épigramme funéraire de la tombe de Coroebos, rapportée par l'*Anthologie Palatine*. Dans la *Thébaïde* de Stace, la créature monstrueuse est minutieusement décrite : elle a le visage et le buste d'une jeune fille, mais de son front sort un serpent. Stace ne nomme pas la créature, mais ajoute qu'elle enlève les nouveau-nés et les dévore. Or, au IXe–Xe siècle le premier mythographe du Vatican appelle la créature tuée par Coroebos Lamia[120]. Au sujet de cette affirmation, les avis divergent : soit le mythographe

---

et conte de fées, et de certaines de ses assertions comme « le mythe est pessimiste, le conte de fées est optimiste ». Sur le mythe en tant que « récit, conte symbolique », caractérisé comme une « performance », c'est-à-dire une parole qui a un effet sur ceux qui l'écoutent, cf. la très intéressante réflexion de DES BOUVRIE 2002a, ainsi que la revue critique également intéressante de son article par LEDUC 2004, p. 478–483.

118 GEORGOUDI & VERNANT 1996a, p. 19.

119 OGDEN, p. 68.

120 Paus. 1, 43, 7–8 ; 2, 19, 8. *Anth. Pal.* 7, 154. Stace, *Th.* 1, 598–604. *Pr. Myth. Vat.* II, 66. Voir

a confondu l'histoire de Poiné-Kère avec celle de Lamia-Sybaris[121], soit Lamia-Sybaris et Poiné-Kère ne constitueraient qu'un seul personnage. Auquel cas, Lamia aurait des caractéristiques anguiformes, selon la description de Stace et selon un lécythe attique daté du second quart du ve siècle avant notre ère[122]. Sur le lécythe, Apollon tenant son arc est assis sur l'*omphalos*, ce qui situe la scène à Delphes. Une créature mi-serpentine mi-humaine avec un serpent sortant de son front lui fait face. Un trépied fait également partie de la scène. Selon Daniel Ogden, la créature hybride serait Lamia-Sybaris-Poiné-Kère et la présence du trépied indiquerait la fondation du village de Tripodiskoi par Coroebos. Enfin, les similarités structurelles entre les récits de Lamia-Sybaris et de Poiné-Kère, ainsi que le parallèle du récit du serpent de Thespies tué par Ménéstrate pour sauver son amoureux Cleostrate, font dire à Daniel Ogden que Lamia-Sybaris était elle aussi une créature anguiforme[123]. Toutefois, il y a assez de différences entre ces récits pour nous permettre de ne pas voir en Lamia-Sybaris forcément une femme-serpent ; Lamia-Sybaris, contrairement à Poiné-Kère, ne s'attaque pas aux enfants, mais à tous ceux qui se trouvent dans les champs, hommes ou bêtes. Nulle part il n'est fait mention de son aspect, sauf pour lui attribuer une taille prodigieuse. Le mythographe du Vatican mentionne la description de l'histoire de Poiné-Kère par Stace, qui néglige de nommer la créature : en la nommant Lamia, le mythographe répare en quelque sorte la négligence du poète. Bref, en tant que *thêrion*, Lamia-Sybaris pourrait en effet être un serpent, mais elle ne l'était pas nécessairement.

L'hypothèse de Lamia serpent est fondée par ailleurs sur un passage de la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Flavius Philostrate et sur le *Mythe libyque* de Dion Chrysostome. Chez Philostrate, le sage Apollonios sauve le jeune Ménippe des griffes d'une Lamia. De manière assez surprenante, Apollonios, sans avoir rencontré la créature, regarde Ménippe « comme l'aurait fait un sculpteur » (ἀνδριαντοποιοῦ δίκην) et déclare : « bien que tu sois beau et poursuivi par les belles femmes, tu chéris un serpent et c'est un serpent qui te chérit » (σὺ μέντοι, (…) ὁ καλός τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος ὄφιν θάλπεις καὶ

aussi Callim., *Aetia* F 26–31e, PFEIFFER ; Ov., *C. Ib.* 573–576. Pour une version du récit qui ne comporte pas d'allusion à une créature monstrueuse, cf. Conon F 1, 19, JACOBY. Pour l'épigramme, cf. CHAMOUX 1984.

121 C'est l'opinion des éds du premier mythographe du Vatican, DAIN & KERLOUEGAN (trad. comm.), p. 160, n. 2, et ZORZETTI 1995 (*CUF*), p. 93, n. 492.

122 OGDEN 2013, p. 87–88. FONTENROSE 1959, p. 104–105.

123 OGDEN 2013, p. 66, 88–89.

σὲ ὄφις)[124]. Notons l'utilisation du terme *thêreuomenos*, qui renvoie à la chasse : Ménippe est défini ici comme une proie.

Dans le *Mythe libyque*, Dion Chrysostome décrit une espèce d'animal hybride qui vivait dans les régions inhabitées de Libye. Jusqu'à la poitrine, il avait l'aspect d'une femme ravissante, mais son corps était couvert d'écailles et se terminait en serpent, avec la tête au bout. Il sifflait comme un serpent et, bien qu'il fût le plus rapide de tous les animaux sur terre, il utilisait la ruse pour chasser l'homme, sa nourriture de prédilection. Il lui faisait voir le haut de son corps, et, lorsque l'homme s'approchait de lui, il l'attrapait et le dévorait. Selon Dion Chrysostome, l'utilité de ce mythe est comparable à celle des *mormolukeia*, qui effrayent les enfants turbulents : il faut craindre la ruine que peuvent apporter les passions. Héraclès finit par éradiquer entièrement cette espèce, les représentants de laquelle ne sont jamais nommés Lamies par Dion[125].

Des variantes du récit de Philostrate – dont le prototype serait « asiatique » – se retrouveraient dans la littérature chinoise du XIIe siècle[126]. Cependant, eu égard au manque de liens clairement établis entre l'Europe et la Chine à ces époques lointaines, il serait plus raisonnable de considérer que le récit grec de Lamia et le récit chinois de la femme-serpent se sont développés indépendamment[127]. Les caractéristiques « ophidiennes » de la Lamia de Philostrate ont aussi été attribuées à sa confusion avec l'hébraïque Lilith, ce qui nous ramène à la question des origines orientales de Lamia. Lilith et les Lamies ont été associées en tant que femmes-serpents, sur base de la traduction du terme « lilith » par le terme « lamia » dans la *Vulgate*[128]. Toutefois, il est peu probable que le « sophiste » Philostrate ait été influencé par l'association judéo-chrétienne de Lamia à Lilith.

Chez Philostrate, Lamia n'est pas une femme-serpent. Il ne s'agit ni d'un être hybride, mi-femme, mi-serpent (comme les créatures de Dion), ni d'un ser-

---

124 Philostr., *VA* 4, 25. Sur Apollonios de Tyane, cf. ANDERSON 1994 ; WILLIAMS 2000.

125 Dio Chrys., *Or.* 5, 5–27 (5, 17, *mormolukeia*) ; cf. également 4, 73.

126 TING 1966.

127 SCOBIE 1977, p. 7–10.

128 Isaïe 34, 14. Cf. également Hier., *Comm. Is.* 10, 39, *PL* 24, col. 385D. La traduction « lamia » de la *Vulgate* fut elle-même basée sur la traduction grecque de la Bible par Symmaque l'Ébionite vers la fin du IIe siècle, certains fragments de laquelle sont conservés par Orig., *Hex.*, *Jesaias* 34, 14, FIELD, vol. 2, p. 498. Pour Lamia et Lilith en tant que femmes-serpents, cf. TING 1966, p. 149 ; KILLEN 1932, p. 287–289, 299–300 (Lilith-serpent). Cf. également LANGDON 1931, p. 362–366, qui attribue des origines orientales aussi bien à Lamia qu'à Lilith qui auraient toutes deux hérité de certaines caractéristiques de Lamashtû. Cf. *infra*, p. 71, et p. 210, n. 266.

pent métamorphosé en femme et qui, découvert, reprend sa forme première, comme dans le poème homonyme de Keats. Apollonios la traite de serpent avant de l'avoir vue, comme si Ménippe portait sur son visage les traces de son commerce avec la créature maléfique. Philostrate utilise simplement le mot *ophis* en tant que métaphore péjorative, pour indiquer le caractère foncièrement dangereux (et bestial) du personnage[129].

Quant au *Mythe libyque* de Dion, il a été considéré comme un « Lamia-type tale », une conception déjà affirmée par Pierre le Loyer au XVIIe siècle :

> Les Lamies estoient Demons de désert ayans forme de femmes, et en lieu de pieds cachoient des testes de Dragon … si tost qu'elles tiennent les hommes, aussi tost elles les prennent de leurs mains crochuës qu'elles ont cachées, et puis les dévorent …[130].

Dion lui-même caractérise son récit comme un *mormolukeion*, un « épouvantail » pour adultes. Les traits communs entre les animaux de Dion et Lamia ont été soulignés. Ainsi a-t-on considéré qu'aussi bien Philostrate que Dion se réfèrent aux caractéristiques ophidiennes des « Lamies » ; les animaux de Dion sucent le sang et mangent de la chair humaine, tout comme la créature de Philostrate ; Lamia est d'origine libyenne, tout comme les animaux de Dion ; les hommes sont attirés par les seins nus de ces bêtes et la poitrine particulière est un trait caractéristique de la Lamia néo-grecque[131]. En effet, dans les traditions grecques modernes, les êtres féminins surnaturels (Lamies, géantes, mères du soleil ou de la lune etc.) sont régulièrement caractérisés par des seins particuliers, souvent disproportionnés[132]. Mais en était-il ainsi chez les Anciens ? Le toponyme *Lamias masthois*, attesté par une inscription d'Acres en Sicile, pourrait le suggérer, mais nous manquons de témoignages plus précis[133]. De plus, les

129 Cf. BODSON 1989 : bien que les Grecs associaient les serpents à certains cultes, ils les considéraient aussi avec une certaine aversion (par ex. Clytemnestre est souvent qualifiée de serpent ou de vipère dans la tragédie d'Eschyle : cf. Aesch. *Ch.* 249, 994, 1047 ; *Ag.* 1233 ; cf. également les sources fournies par DUMONT 2001, p. 69, 146, 171, 196, 235, et GOURMELEN 2004, p. 106–109). Pour les interprétations modernes du serpent antique, cf. SANCASSANO 1997.

130 SCOBIE 1977, p. 8. Pierre Le Loyer (1550–1634), *Discours et Histoires des Spectres, Visions, et Apparitions des Esprits, Anges, Démons et Ames, se monstrants visibles aux hommes*, Paris, 1605, p. 198 cité par KILLEN 1932, p. 287, n. 2.

131 SCOBIE 1977, p. 8, n. 26. L'éd. de Dion FERRANTE 1975 (éd. trad.), p. 12, n. 1, associe aussi ce récit à Lamia. Cf. également OGDEN 2013, p. 89–90.

132 Cf. *infra*, p. 228.

133 Cf. *supra*, p. 6.

animaux de Dion ont une poitrine d'une grande beauté, et non pas disproportionnée. Les traits ophidiens des animaux de Dion ne sont pas attestés pour la créature de Philostrate. Le fait que ces animaux, comme la Lamia de Philostrate, soient anthropophages, n'est pas non plus concluant : la mythologie grecque ne manque pas de créatures anthropophages. Finalement, les animaux de Dion sont situés en Libye, patrie de Lamia selon la tradition la plus courante. Mais la Libye est selon les Anciens la patrie de nombre de créatures dangereuses.

On a aussi considéré le *Mythe libyque* comme une variante du récit sur les Sirènes, se rapprochant de la parodie qu'en fait Lucien à propos des « femmes à pattes d'âne » (Onoskeleai)[134]. En effet, le *Mythe libyque* se rapproche de tous les récits qui mettent en scène des créatures féminines usant de leurs charmes pour attirer les hommes dans un piège mortel[135]. Dans tous ces cas, le féminin charmeur et dangereux se rapproche d'un côté de la courtisane et de l'autre de la bête féroce. Au IVe siècle avant notre ère, Anaxilas décrit les courtisanes comme des monstres mythiques, et les traite, entre autres, de Chimères, Harpyes et Sirènes. Des courtisanes fameuses avaient pour nom Lamia[136]. Chez Dion, cette relation entre courtisane et bête féroce prête à dévorer l'homme non averti devient identification : il spécifie bien qu'il s'agit d'animaux qui ne sont pas doués de parole, mais qui disposent de suffisamment de ruse que pour attirer les humains dans leur piège. Effectivement, on peut considérer ce récit comme un « Lamia-type tale », comme on peut aussi le rapprocher du type de récits sur les Sirènes ou sur les Onoskeleai. Et évidemment, ce n'est un conte du type de Lamia que dans le rapprochement avec le récit de Philostrate ; il existait d'autres récits sur Lamia enleveuse d'enfants. En réalité, autant le *Mythe libyque* que le récit de Philostrate font partie des récits moralisants en vogue à l'époque impériale, récits qui illustrent le caractère de duplicité féroce des femmes séductrices ; ces récits sont parodiés par Lucien de Samosate dans l'épisode des Onoskeleai[137]. Héraclès est devenu, à l'époque de Dion, un

---

134 ANDERSON 2000, p. 155–156. Luc., *VH* 2, 46–47 (cf. *infra*, p. 279 et Annexe 4, p. 319). À propos de l'influence platonicienne sur le *Mythe libyque*, cf. SAÏD 2000, p. 172–173, et TRAPP 2000.

135 Ces modalités d'accouplement bestial seraient typiques de la femelle du serpent qui, selon Her. 3, 109, après s'être unie au mâle, le dévore. Cf. également Ael., *NA* 1, 24. À propos de la confusion entre sexualité et alimentation, cf. SISSA 1987, p. 77–93.

136 Anaxilas F 22, AUSTIN & KASSEL. Callias F 28, AUSTIN & KASSEL, appelle les courtisanes « sphinges mégariennes ». Voir également le surnom Empousa appliqué à la mère d'Eschine, accusée d'avoir été une prostituée (cf. *infra*, p. 264).

137 À propos de l'influence des animaux de Dion sur les Onoskeleai de Lucien, cf. GEORGIADOU & LARMOUR 1997, p. 207, 229.

héros qui lutte contre des animaux métaphoriques représentant des passions. La localisation du mythe serait à expliquer par la *thêriodês Libuê* d'Hérodote. Le désert libyque devient la métaphore du corps conduit par les impulsions du désir et de la recherche du plaisir, impulsions représentées par ces créatures mi-femmes mi-serpents. Et la conclusion du mythe donne à Héraclès son rôle traditionnel, car la destruction de ces monstres peut être comparée à celle des oiseaux du lac Stymphale ou de l'Hydre de Lerne[138].

Pour conclure, nous pouvons rapprocher les récits de Dion, de Philostrate et de Lucien, mais sans conclure à une nature ophidienne effective de Lamia. Lamia est un *thêrion* dévorant : le flou de cette description convient très bien à son caractère d'« épouvantail » ; elle n'a pas besoin de définition précise pour être effrayante et on peut l'imaginer comme on veut, sous les traits d'un serpent ou d'un autre animal dangereux.

Le récit de Philostrate sur la courtisane dévorante nous amène, curieusement, dans le domaine de l'histoire. Outre le nom du personnage mythique, Lamia était le nom propre, ou plutôt le surnom, relatif à son métier, d'une courtisane célèbre, qui avait su s'attacher Démétrios Poliorcète (337/336–283)[139].

Lamia aurait été la fille naturelle de Cléanor, un Athénien de bonne famille[140]. Elle fut captive de guerre et jouait remarquablement de la flûte. Bien que beaucoup plus âgée que Démétrios, elle sut le rendre amoureux et éclipser toutes les autres femmes[141]. Elle eut de lui une fille nommée Phila[142]. Démétrios humilia les Athéniens – ou encore les Thessaliens – en leur imposant un tribut qu'il offrit à Lamia et aux autres courtisanes[143]. Lamia avait un tel pouvoir qu'elle leva d'elle-même des contributions pour offrir un festin à son

---

138 VISINTIN 1997, p. 217–220. Cf. également HERRMANN 1964, p. 73. Sur la notion idéologique de « désert », cf. KOLENDO 1991.

139 Alciph., *Ep.* 4, 16 ; Anon. F 309a, MEINEKE ; Ath., *Deipn.* 3, 101e ; 4, 128a–b ; 13, 577c–f ; 14, 615a ; Cl. Alex., *Protr.* 4, 54, 6 ; Ael., *VH* 12, 17 et 13, 8–9 ; Machon F 13, GOW ; Phylarchos 81 F 12, JACOBY. Sur le rôle joué par Lamia dans la vie de Démétrios, cf. WHEATLEY 2003. À propos de son surnom, cf. OGDEN 1999, p. 177, 249–250 ; WHEATLEY 2003, p. 31.

140 Polémon *apud* Ath., *Deipn.* 13, 577c. Cf. REINSBERG 1993, p. 207 ; OGDEN 1999, p. 245.

141 Plut., *Dem.* 16, 5–6. Cf. OGDEN 1999, p. 240–241. Selon Diog. L., *Phil. V.* 5, 76, qui cite Favorinus d'Arles, elle aurait été aussi la maîtresse de Démétrios de Phalère, mais il est probable qu'il s'agit d'une confusion entre ce dernier et Démétrios Poliorcète (cf. OGDEN 1999, p. 232 ; WHEATLEY 2003, p. 31 et n. 9). Il y avait d'ailleurs une autre courtisane appelée également Lamia, maîtresse de Thémistocle : Ath., *Deipn.* 13, 576a et c ; Idom. 338 F 4, JACOBY.

142 OGDEN 1999, p. 176–177, 233 ; WHEATLEY 2003, p. 34–35, et n. 34.

143 Anon. F 309a, MEINEKE ; Plut., *Dem.* 27, 1–14. OGDEN 1999, p. 219.

amant, festin qui fut tellement somptueux qu'il lui valut l'appellation comique d'*Helepolis*, « preneuse de villes ». Les *helepolai* étaient des machines de siège utilisées par Démétrios : des tours en bois, où s'installaient les combattants et d'où jaillissaient des projectiles de toutes sortes contre les ennemis[144]. Cette appellation évoque l'aspect menaçant d'une « assiégeante », tout en associant la courtisane à l'abus de pouvoir qui peut ruiner une ville. D'ailleurs, Lamia disposait de sommes importantes, suffisantes pour construire une *stoa poikilê*, ornée de peintures, à Sicyone, probablement à l'occasion de la refondation de la ville sous le nom de Démétrias[145].

La courtisane est souvent comparée à son homonyme mythique :

> Démocharès de Soli appelait Démétrios lui-même "Fable" (*Muthos*), parce qu'il avait comme elle une Lamia[146].

Cette femme inspirait de l'envie, même aux amis de Démétrios : lorsque Lysimaque (361–281) montra les cicatrices qu'il avait gardées d'un combat contre un lion aux ambassadeurs envoyés par Démétrios, ceux-ci répondirent en riant « que leur roi aussi portait au cou les morsures d'une terrible bête (δεινοῦ θηρίου), Lamia »[147], ce qui associe la courtisane à l'aspect animal de Lamia, et plus précisément à l'image d'un animal dangereux, d'un fauve. Plutarque raconte également que Lamia, « comme celle de la fable » (ὥσπερ τὴν μυθικήν), amusait et *endormait* Démétrios, ce qui n'est pas sans évoquer les enfants qu'on endort en leur racontant des histoires[148].

À l'époque hellénistique, écrit Plutarque, « des joueuses de flûte, des danseuses de Samos (…) ont foulé sous leurs pieds des diadèmes des rois »[149]. Simultanément, Aphrodite se voit attribuer des épiclèses qui sont les noms de courtisanes célèbres : c'est la traduction du point de vue religieux de l'importance qu'avaient les courtisanes du point de vue politique[150]. Du temps de

144 Alciph., *Ep*. 4, 16 ; Ath., *Deipn*. 3, 101e, et 4, 128b ; Plut., *Dem*. 27, 1–14. Pour les *helepolai*, cf. Plut., *Dem*. 20, 7 et 21, 1–3.

145 Polémon *apud* Ath., *Deipn*. 13, 577c. OGDEN 1999, p. 237–238, 265.

146 Plut., *Dem*. 27, 1–14. Democh. 75 F 7, JACOBY. Comparer Strab. 1, 2, 8, qui qualifie Lamia de *muthos*.

147 Plut., *Dem*. 27, 1–14.

148 Plut., *Ant*. 90, 2.

149 Plut., *Amat*. 9, *Mor*. 753D, trad. FLACELIÈRE.

150 PIRENNE-DELFORGE 1994, p. 286–287. Sur la possibilité que Démétrios ait épousé Lamia dans un rituel d'hiérogamie sur l'Acropole, où l'athénienne Lamia aurait joué le rôle d'Athéna, cf. OGDEN 1999, p. 231, 263–264.

Démétrios, il y eut à Athènes des sanctuaires d'Aphrodite *Lamia* et d'Aphrodite *Leaina* (une autre de ses maîtresses). Les Thébains, eux, fondèrent un temple d'Aphrodite *Lamia*[151]. Démétrios lui-même ayant été très probablement représenté comme Zeus, s'associant au dieu, on pourrait imaginer que, suivant le même principe, ses favorites étaient associées à Aphrodite, cela constituant un moyen pour les peuples conquis de le flatter[152].

Facultés et caractéristiques : l'ivrognerie, l'idiotie, l'androgynie et les yeux amovibles

Parmi les caractéristiques de Lamia, la plus étonnante est peut-être sa faculté d'enlever et de remettre ses yeux à volonté. En effet, Héra avait condamné Lamia à ne jamais dormir, afin qu'elle soit plongée dans le deuil jour et nuit, et c'est la raison pour laquelle Zeus, la prenant en pitié, lui octroya des yeux amovibles[153]. Plutarque parle également de cette Lamia du mythe, qui chez elle « dormait » (*heudein*) aveugle, ayant mis ses yeux dans un vase, tandis qu'en sortant elle les remettait et pouvait voir[154]. Le verbe *heudein* signifie aussi bien « dormir » que « se reposer, s'apaiser » et, plus généralement, « être reposé, heureux ». Au XIVe siècle, Nicéphore Grégoras mentionne encore cette particularité de Lamia, qui « vivait », dit-il, aveugle à la maison et qui, en en sortant, « acquérait aussitôt des yeux »[155]. On retrouve cette faculté extraordinaire sous la plume de Lucien, selon qui les habitants de la lune peuvent enlever et remettre leurs yeux à volonté. Ceux qui les perdent peuvent emprunter ceux

---

151 Ath., *Deipn.* 6, 252f–253b. À ce propos, cf. OGDEN 1999, p. 177, 262. Selon SYMEONOGLOU 1985, p. 148, le temple d'Aphrodite aurait été rénové en 304–302 pour honorer la maîtresse de Démétrios. Une base de coupe de la fin du IVe s. ou du début du IIIe s. avec l'inscription *Lamias* a été trouvée dans les fouilles de l'agora d'Athènes (LANG 1976, F 182), et elle a été attribuée à Lamia, la maîtresse du Poliorcète (WHEATLEY 2003, p. 34, n. 24). Il y a également l'inscription *Lamia* sur une petite colonne de marbre, trouvée au Céramique et datant de la même époque (*IG* II–III, 3/2, 11941).

152 COOK 1904, p. 303. Pour les honneurs divins attribués à Démétrios, cf. BEURLIER 1890, p. 44–45. Cf. également Plut., *Dem.* 10, 4–5 ; 12, 3 ; 13, 2 ; Cl. Alex., *Protr.* 4, 48.

153 *Sch. Ar. P.* 758. Selon Heracl., *Incred.* 34, Héra avait arraché les yeux de Lamia et les avait jetés dans les montagnes.

154 Plut., *Cur.* 2, *Mor.* 515D. Heracl., *Incred.* 34, connaît également cette version. Selon OGDEN 2013, p. 91–92, l'incapacité de dormir serait une caractéristique des serpents qui, dépourvus de paupières mobiles, ne peuvent pas fermer leurs yeux et Lamia serait une créature anguiforme. Certaines sources associent Lamia aux grottes (cf. *supra*, p. 18–20, et n. 82), et un intéressant parallèle entre le séjour dans une caverne et l'aveuglement fut établi par STEINER 1995, p. 199.

155 Niceph. Gr., *Byz. Hist.* II, p. 1109, SCHOPEN.

d'autrui, et les gens riches en ont plusieurs paires en dépôt[156]. Les personnages mythiques aux yeux, ou plutôt à l'œil amovible, les plus célèbres sont incontestablement les Grées, ces trois sœurs vieilles depuis toujours, qui se prêtaient à tour de rôle leur œil et leur dent uniques. Gardiennes du chemin conduisant aux Gorgones, l'une prenait la garde avec l'œil, tandis que les autres dormaient. En leur dérobant cet œil unique, Persée passa sans encombre, ou alors les obligea à lui révéler les conditions à remplir pour tuer Méduse[157].

Lamia et les Grées ont quelque chose en commun : dès qu'elles enlèvent leurs yeux, elles s'endorment, et par conséquent ne représentent plus aucun danger. Lamia « s'endort », ou « se repose », ou « est heureuse » (*heudein*) en tant qu'aveugle, comme si elle ne pouvait fuir son chagrin que dans la cécité. Curieuse conception : l'état de cécité n'implique ni l'absence de souffrance ni celle d'insomnies. Le vieux Phinée tourmenté en est un bon contre-exemple[158]. On dirait que les yeux de Lamia lui permettent d'« être dans le monde », de comprendre, de connaître, de se souvenir. Privée des instruments physiques de cette faculté, elle peut sombrer dans une apathie salutaire, et oublier son chagrin. Il est significatif aussi qu'elle n'enlève ses yeux que lorsqu'elle se trouve chez elle : confinée dans sa demeure, dans son espace propre, elle n'est plus dangereuse. Ce n'est qu'au dehors qu'elle acquiert du même coup vision et dangerosité. Rencontrer Lamia implique de rencontrer son regard, implique le *voir*, et surtout l'*être vu*, le danger. Il en va de même pour les Grées : elles n'ont qu'un seul œil mais il est toujours vigilant : on retrouve le thème de la réciprocité du *voir* et de l'*être vu*. Persée leur dérobe cet œil pendant qu'il passe de l'une à l'autre, donc sans être vu, tout comme il coupera la tête de Méduse sans croiser son regard grâce au stratagème du miroir. Le regard trop puissant de Méduse est associé à la vision alternative mais toujours vigilante des Grées, et dans les deux cas Persée doit éviter d'être vu[159].

---

156 Luc., *VH* I, 25. C'est la même idée qui se retrouve chez Plaut., *Mil.* 347, lorsqu'un personnage s'écrie : « Car enfin j'ai mes yeux, je n'emprunte pas ceux d'autrui ».

157 Aesch., *Prom.* 794–801, et *sch.* 793a ; *Phorkides* F 262, RADT ; Apollod. 2, 4, 2 ; Erat., *Catast.* 22 ; Hes., *Th.* 270–276 ; Hyg., *Astr.* 2, 12 ; *F.*, Préface 9 ; Ov., *Met.* 4, 773–780 ; Palaeph., *Incred.* 31 ; *Sch. Apoll. Rh.* 4, 1515. Sur l'histoire de Persée, cf. PELLIZER 1987.

158 Apoll. Rh. 2, 219–230 ; Apollod. 1, 9, 21 ; Hes. F 151, MERKELBACH & WEST ; Hyg., *F.* 19 ; Paus. 3, 18, 15 ; 5, 17, 11 ; *Sch. Apoll. Rh.* 2, 181 ; *Sch. Lyc. Alex.* 838, 846 ; Serv., *in Aen.* 3, 209.

159 Ov., *Met.* 4, 777–778. Au sujet de Gorgô et de l'œil qui tue, cf. VERNANT 1985, p. 31–82 ; 1989b, p. 117–129 ; 1990b, p. 85–136 ; 1996a, p. 56–60 et 73–93. Lorsque Persée arrive chez les Gorgones, il les trouve endormies, donc inoffensives (Apollod. 2, 4, 2). À ce propos, cf. PELLIZER 1987, p. 51. OGDEN 2013, p. 97, associe les Gorgones, les Grées et Lamia, en raison de leur localisation en Libye.

Toutes ces représentations (Lamia, Grées, Sélénites) ont en commun le motif de l'œil instrumental. La réciprocité du *voir* et de l'*être vu* se retrouve dans les termes *ops*, *opsis*, qui désignent aussi bien la perception visuelle, l'aspect (rappelons-nous la *thêriôdês opsis* de Lamia) que l'organe de la vue, tandis que *tuphlos* signifie à la fois aveugle et invisible ; or lorsque Lamia est aveugle, elle reste enfermée chez elle, et est par conséquent « invisible ».

> Il faut ajouter que cette réciprocité fondamentale du voir et de l'être vu s'inscrit dans une représentation plus générale, sous-tendue par une autre équivalence, entre vivre et voir. Naître c'est venir à la lumière, vivre c'est voir ses semblables, sous la lumière du soleil, et mourir c'est ne plus voir. L'approche de la mort se caractérise par l'interruption de la vision, bien plus que par l'arrêt de la respiration[160].

Pour Lamia, ne pas voir équivaut à ne pas exister : son existence se résume au danger qu'elle représente, et ce danger passe par ses yeux. Son existence cesse dès lors qu'elle ne voit plus : elle « dort », ce qui marque la fin du contact visuel. Comme dans la mort, durant le sommeil on ne voit plus la lumière. Le sommeil (Hypnos) et la mort (Thanatos) sont jumeaux, enfants de la Nuit, deux états dont les Anciens ont souvent commenté la ressemblance et la parenté[161]. Et ils sont tous deux associés à la fin de la vision : lorsque Lamia enlève ses yeux, elle dort ou se repose, ce qui marque la fin de ce qui constitue son existence, ainsi que la « mort » du danger.

Une autre association, indirecte celle-là, de Lamia à la faculté de vision passe par son union à Zeus. En effet, selon une version, Zeus, pour s'unir à elle, se métamorphose en huppe (*epops*)[162]. Cet oiseau renvoie, d'une part, à la légende de Térée et, d'autre part, aux épithètes de Zeus *Epopsios*, *Epoptês*, *Epôpetês*, etc. La métamorphose en huppe du roi thrace Térée est célèbre : son épouse Procné, fille de Pandion et sœur d'Érechthée, désireuse de revoir sa sœur Philomèle demeurée à Athènes, demande à son mari d'aller l'y chercher, ce qu'il fait. Sur le chemin du retour, il abuse de la jeune fille et lui coupe la langue pour qu'elle ne puisse témoigner de ce crime. La victime parvient

---

160 FRONTISI-DUCROUX 1997b, p. 25. Cf. également FRONTISI-DUCROUX 1997a, p. 133–176.

161 Hes., *Th.* 212, 758 ; Hyg., *F.*, Préf. 1 ; *Il.* XIV, 230 ; XVI, 672 ; Paus. 3, 18, 1 ; Plut., *Cons. Apoll.* 12, *Mor.* 107B–E ; Sen., *Herc. F.* 1065–1081 ; Virg., *Aen.* 6, 278, 390. Pour les très proches représentations iconiques du sommeil et de la mort sur la céramique attique, cf. FRONTISI-DUCROUX 1995a, p. 81–94.

162 *Hom. ps.-clem.* 5, 14, 1.

pourtant à en informer sa sœur et, à elles deux, elles organisent la vengeance ; suit le meurtre du propre fils de Procné, Itys, et le repas anthropophage offert au père. Lorsqu'il s'en rend compte, Térée poursuit les deux sœurs pour les tuer, et ils sont tous trois transformés en oiseaux : Procné devient un rossignol, Philomèle une hirondelle, et Térée une huppe[163]. Térée est Thrace : l'opposition entre Grecs et Thraces barbares est importante dans les fragments du *Térée* de Sophocle qui nous sont parvenus[164]. L'erreur de Térée serait d'imaginer que les deux rôles opposés, celui de père et époux civilisé et celui de violeur « sauvage », peuvent être joués en même temps avec deux sœurs[165]. L'acte sexuel violent est suivi par l'acte cannibale : les deux sont souvent intimement liés dans le mythe grec. Par ailleurs, la métamorphose en oiseau se trouve souvent associée à des récits où le meurtre dans la famille, ou l'inceste, jouent un rôle[166]. Ainsi la métamorphose de Térée, précisément en huppe, n'est pas gratuite : cet oiseau est opposé par excellence à toute civilisation humaine. La huppe vit aussi loin que possible des humains, et couvre son nid d'excréments pour en garder les humains éloignés[167].

D'autre part, Zeus se transforme en huppe pour s'unir à Lamia. La huppe, *epops*, pourrait avoir été choisie parce que le substantif se rapproche de *epoptês*, « qui surveille ». De la même manière, Térée est construit à partir du verbe *têrein*, « observer, avoir la garde »[168]. En effet, Zeus se voit attribuer les épithètes cultuelles *Epoptês, Epopsios, Epôpetês* et, il a un descendant nommé Epôpeus[169]. *Têreus* peut avoir été aussi une épithète de Zeus, et l'étymologie populaire pouvait facilement rendre équivalents *Têreus* « qui observe » et *Epop-*

---

163 Cf. par ex. Ach. T. 5, 3, 4–8 ; Aesch., *Suppl.* 60 ; Apollod. 3, 14, 8 ; Hyg., *F.* 45 ; Ov., *Met.* 6, 412–674 ; Paus. 1, 41, 8–9 ; 10, 4, 8–10 ; Soph. F 580–595b (*Térée*), Lloyd-Jones. Voir également la version de Polytechnos et Aédon chez Ant. Lib. 11. Sur la légende de Térée, cf. Detienne 1977a, p. 137–138 ; Forbes Irving 1990, p. 102 ; Frontisi-Ducroux 2003, p. 221–248 ; Gernet 1935 ; Scarpi 1982.

164 Soph. F 580–595 b, Lloyd-Jones. Frontisi-Ducroux 2003, p. 242.

165 Forbes Irving 1990, p. 103.

166 Forbes Irving 1990, p. 107 ; Moreau 1979 ; Parker 1983, p. 98.

167 Ael., *NA* 3, 26 ; Soph. F 581, Radt (= Aesch. F 304, Snell *apud* Arist., *HA* 9, 51, 633a ; cf. également 9, 15, 616a–b). D'Arcy Thompson 1936, s.v. *Epops*.

168 Halm-Tisserant 1993, p. 110–111.

169 Hesych., s.v. *Epoptês*, *Epopsios* et *Epôpetês*. Cook 1914–1940, I, p. 737, n. 8 ; II, 2, p. 949, n. 2 (*Epoptês*) ; I, p. 731, n. 1 ; I, 737, n. 9 ; II, 2, p. 1121–1131 (*Epopsios*) ; I, p. 247, 737 (Epôpeus). Corn., p. 9, l. 20, Lang (*Epoptês*). Apoll. Rh. II, 1123, 1133 ; *Arg. Orph.* 1035 ; Callim., *H. Zeus* 82 (*Epopsios*). Calendrier des cultes du dème d'Erchia, 1ère moitié du IVe s. av.è.c., *LSCG* 18, Γ 20 (*Epôpetês*). Apollod. 3, 5, 5 ; Hyg., *F.* 7 et 8 ; Paus. 2, 1, 1 ; 2, 6, 1 et 4 ; *Sch. Apoll. Rh.* 4, 1090 (Epôpeus).

sios « qui surveille d'en haut ». Zeus *Epopsios* (qui surveille) devient donc *epops* (huppe) comme le devient également Térée (qui observe)[170]. Bien sûr, on ne peut que signaler cette association de *Lamia-aux-yeux-amovibles* au *Zeus-huppe-qui-surveille-d'en-haut*. Cet amant *epopsios* s'unit à Lamia sous la forme d'un *epops* pour lui donner plus tard des *opseis* amovibles. Celui qui surveille lui donne la faculté de ne pas veiller, de ne pas voir et ainsi, de ne pas être.

Diodore de Sicile rationalise cette particularité de Lamia : si l'on dit que lorsqu'elle enlevait ses yeux, elle les mettait dans une corbeille à raisins, c'est qu'elle s'enivrait tellement qu'elle laissait toute liberté à ses sujets, elle ne faisait absolument pas attention à ce qui se passait autour d'elle, car le vin la rendait aveugle. Diodore en fait également un prédécesseur d'Hérode, qui avait donné ordre de tuer tous les enfants de son royaume[171]. On peut voir dans ce penchant pour la boisson une nouvelle preuve de sa barbarie : il y a un rapport entre le comportement cruel et le vin. Le vin peut en effet être un poison : les premiers hommes qui en goûtent perdent la tête et en viennent au meurtre. Lorsque Dionysos le donne aux hommes, c'est avec son mode d'emploi[172]. Pour les Grecs, boire le vin pur serait une pratique barbare : « boire comme un Scythe », dit l'expression proverbiale[173]. Sur les vases, certains comastes sont vêtus à la scythe, ou travestis en femmes.

> Une telle expérimentation, qui conduit à une évasion de l'identité vers l'altérité, aboutit, dans l'imaginaire attique et en particulier dans les représentations figurées, à la mise en scène des satyres. (...) Leur figure hybride, semi-bestiale, est comme la manifestation de cette part, radicalement autre que le vin peut mettre au jour, enfouie au cœur de chaque homme civilisé[174].

---

170 Cook 1914–1940, II, p. 692–697 ; II, 2, p. 1130–1131. Burkert 1983, p. 205. Chantraine 1968, s.v. *epops*, attribue l'étymologie du terme à une onomatopée imitant le cri de l'oiseau. Notons que selon Paus. 1, 41, 9, la huppe apparut en premier lieu à Mégare, où se trouvent les tombes de Térée et de Pandion (père de Procné et de Philomèle).

171 Diod. Sic. 20, 41. Pour le texte, cf. Annexe 1, p. 302.

172 Apollod. 3, 14, 7. Otto 1969, p. 152–168.

173 Ath., *Deipn.* 10, 427 b–c ; Mac. 4, 1, Leutsch & Schneidewin.

174 Frontisi-Ducroux & Lissarrague 1988, p. 83. Cléomène, ayant bu « à la mode des Scythes », c'est-à-dire du vin pur, est devenu fou (Her. 6, 84). Pourtant il existe des libations de vin pur qui sont bien grecques (cf. Georgoudi 2001b, p. 164). Pour l'iconographie des comastes, cf. Frontisi-Ducroux & Lissarrague 1983.

Le vin fait apparaître cette partie bestiale de l'âme dont parlait Platon, et est ainsi associé à la monstrueuse Lamia. Il est « le miroir de l'âme », il a le pouvoir de faire « éclater les apparences », de laisser « voir ce qui est tenu caché »[175]. Dans le cas qui nous occupe, le vin provoque un aveuglement salutaire, mettant momentanément le monstre hors service ; il est en tout cas la preuve que cette Libyenne « boit comme un Scythe », et les Scythes, eux aussi, boivent du sang.

En plus d'être ivrogne, Lamia est également une idiote. Une scholie aux *Cavaliers* d'Aristophane qualifie Lamô (le nom familier que les enfants donnaient à Lamia) d'idiote (ἐνεά) et l'associe en cela à une certaine Makkô[176]. Le verbe μακκοάω signifie effectivement « être stupide, idiot » (ἀνοηταίνω). Ce verbe est associé par Eustathe à Akkô. Or Akkô est définie comme une créature « stupide, idiote, niaise » (εὐήθης, ἀνόητος), ou encore comme « une folle » (μωρά, μωροτάτη, ἐπὶ μωρίᾳ διαβαλλομένη)[177], qui « se regarde dans son miroir et parle à son image comme s'il s'agissait de quelqu'un d'autre » (ἐνοπτριζομένην τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι ὡς ἑτέρᾳ διαλέγεσθαι)[178]. Suétone, dans son traité *Des termes injurieux*, fait suivre le terme Akkô directement du terme Lamnê, « elle aussi niaise » (εὐήθης)[179]. Or Lamna ou Lamnê sont des variantes de Lamia.

Selon Plutarque, le discours sur les châtiments divins ne diffère pas des discours sur Akkô et Alphitô, personnages par lesquels les femmes empêchent les enfants de perdre leur temps, de paresser (δι' ὧν τὰ παιδάρια τοῦ κακοσχολεῖν αἱ γυναῖκες ἀνείργουσιν)[180]. Les récits sur les châtiments divins sont donc à mettre au même niveau que ceux des chambres enfantines, dont Akkô et Alphitô seraient les épouvantails. Alphitô, « l'enfarinée », serait une poupée de farine dont on menacerait les petits, peut-être un vieux croque-mitaine

175 FRONTISI-DUCROUX 1997a, p. 114–116.

176 *Sch. Ar. Eq.* 62a ; *Souda*, s.v. *makkoai* et *Makkô*. Pour Lamô/Lamia, cf. DELCOURT 1966, p. 140.

177 *Souda*, s.v. *Makkoai*. Eust., *ad Il.* VII, 201, § 636 [VAN DER VALK, II, p. 291, 2]. Pour Akkô, cf. BACHMANN 1928, I, 54, 13, s.v. *akkizomenos* ; BEKKER 1814, I, 211, 28, s.v. *Akkô* et I, 364, 32, s.v. *akkizomenos* ; Diogenian. 1, 24 et 2, 4, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN ; *Etym. Gud.*, s.v. *akkizesthai* et *akkizetai* ; *Etym. M.*, s.v. *akkizesthai* ; Hermippe F 6, AUSTIN & KASSEL ; Hesych., s.v. *akkizein* et *akkos* ; Olympiod., *Plat. Gorg. Comm.* 31, 10 ; Plut. 1, 65, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN ; *Sch. Plat., Gorg.* 497a ; *Souda*, s.v. *akkizomenos, Akkô, spoggos* ; Tzetz., *Chil.* 4, 875–886 ; Zenob. 1, 53, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN.

178 Selon la trad. par FRONTISI-DUCROUX 1997a, p. 131, de Zenob. 1, 53. Trait mentionné également par Diogenianus, Hermippe, Plutarque, la *Souda* et Tzetzès (pour les références, cf. note précédente).

179 Suet., *P. Blasph.* 7, 194–196.

180 Plut., *Stoic. Rep.* 15, *Mor.* 1040B.

féminin aux cheveux « couleur de farine », et Akkô se servirait d'un sac pour y enfermer les enfants mal élevés[181]. Dans cette acception, elle ressemblerait aux personnages au sac des contes modernes, des êtres représentant la peur de l'enlèvement, une peur riche en potentialités de mise en scène, à travers les auxiliaires que l'on peut utiliser pour la rendre plus « réelle », en l'occurrence un sac[182]. Cependant, selon John J. Winkler, Akkô aurait plutôt été célèbre pour sa paresse et son incapacité dans les tâches domestiques : en outre de perdre son temps devant son miroir, elle frappait un clou avec une éponge (σπόγγῳ πάτταλον κρούειν), ce qui devait être particulièrement difficile, et revêtait un vêtement à moitié tissé[183]. Akkô et Alphitô auraient donc plutôt constitué des mauvais exemples, de paresse, dans les récits des nourrices, illustrant les châtiments qu'encouraient ceux qui n'accomplissaient pas leurs tâches. En revanche, Françoise Frontisi-Ducroux penche pour un épouvantail grimaçant. Le verbe ἀκκίζειν signifie « dire des bêtises » ou « faire des manières », et décrit également une tactique de dissimulation intentionnelle, « celui qui veut mais fait semblant de ne pas vouloir » (τὸ[ν] θέλοντα μὲν προσποιούμενον δὲ μὴ θέλειν). La forme moyenne ἀκκίζεσθαι évoquerait donc une femme qui minaude devant son miroir ; « à partir de là, Akkô devient un épouvantail femelle grimaçant »[184].

Il est difficile de trancher entre l'exemple de mauvaise conduite et l'épouvantail féminin, car nous manquons d'éléments. En tout cas, Akkô a été considérée comme un épouvantail destiné aux enfants, « une figure folklorique personnifiant la fofolle, la simplette » à laquelle on prête les actes saugrenus d'une « demeurée ». On aurait dit *akkos* aux enfants comme on dit *môros*, de façon

---

181 Cf. Hesych., s.v. *alphita*. Chantraine 1968, s.v. *alphi*. Roscher 1884–1890b relie Alphitô à Akkô, car on gardait la farine dans des sacs dont Akkô se servirait pour enfermer les enfants (le nom Akkô serait à relier au terme *askos* : cf. Hesych., s.v. *akkor*, laconien ; Roscher 1884–1890a). Pour Alphitô en tant que poupée, cf. Crusius 1893 et 1894. Pour Alphitô en tant que vieille, cf. Olender 1985, p. 47. Ar. F 553 (*Telemêssês*), Austin & Kassel, utilise le terme *alphitochrôs* pour parler de la tête blanche d'une vieille (cf. Taillardat 1965, p. 92–93). Cf. également la bibliographie fournie par Herter 1950 (1975), p. 50, n. 24.

182 Joisten & Abry 1998, p. 24, 36.

183 Cf. Winkler 1982. Hermippe F 6, Austin & Kassel ; *Souda*, s.v. *Akkô*, *spoggos* ; Suet., *P. Blasph.* 7, 194.

184 *Etym. Gud.*, s.v. *akkizetai* ; *Etym. M.*, s.v. *akkizesthai*. Frontisi-Ducroux 1997a, p. 131. C'est également l'opinion de Chantraine 1968, s.v. *akkô* : le verbe *akkizomai* devait proprement signifier « faire des grimaces, faire des manières », d'où « affecter la pruderie », « feindre » et notamment « feindre d'ignorer ». Pour les significations du verbe *akkizein*, cf. Hesych., s.v. *akkizein* ; Bachmann 1928, I, 54, 12 et 13, s.v. *akkismos* et *akkizomenos* ; Bekker 1814, I, 364, 32, s.v. *akkismos* et *akkizomenos* ; Olympiod., *Plat. Gorg. Comm.* 31, 10 ; *Sch. Plat.*, *Gorg.* 497a ; *Souda*, s.v. *akkizomenos*.

gentille et familière ; les notions de bébé, de niais, de simple, seraient ainsi liées : « au gynécée, on bêtifie et on fait la fofolle » et on parle d'Akkô aux enfants[185]. Hésychius, en effet, détermine le terme *akkos* comme « insensé (παράμωρος) ; cela se dit aux enfants (pour les qualifier) de sots (ὡς μωροῖς) ». Par ailleurs, Lamia/Lamô, associée à Makkô, est certainement qualifiée de stupide (tout comme Lamnê, qui est niaise comme Akkô) et le verbe *makkoaô* est associé à Akkô par Eustathe[186]. Il est donc possible que le trait commun de la stupidité ait rapproché Lamia et Akkô, et elles peuvent également avoir partagé un caractère d'épouvantail, certes moins manifeste chez Akkô que chez Lamia. Notons par ailleurs la correspondance des allusions à une Lamia idiote avec les modalités mêmes de transmission. Les récits sur Lamia et sur ses consœurs sont souvent dénoncés par les sources comme « des histoires de bonne femme », racontées par de vieilles radoteuses à des enfants crédules. Ces récits sans intérêt dénoncés comme transmis entre personnes « mentalement faibles » mettraient aussi en scène un personnage « mentalement faible »[187].

Il semble donc qu'il y ait eu d'autres épouvantails associés aux nôtres, des personnages féminins encore plus flous qui effrayaient les enfants. Ces personnages sont décrits comme stupides : est-ce à dire qu'on pouvait facilement les tromper, et que les enfants pouvaient éviter l'horrible sort qui les attendait entre leurs mains ? Ces rares allusions à une Lamia idiote la rendent soudainement moins effrayante, la ridiculisent même chez les enfants. Lamia « devint une figure de conte que les enfants appelaient familièrement Lamô, Mormô mord, Lamô dévore. Mais les enfants comptaient bien sortir vivants de son ventre, comme le Chaperon Rouge de celui du loup … »[188]. En effet, Horace déconseille aux poètes d'utiliser des scènes fabuleuses dans leurs pièces : « Que ce qu'on invente pour causer du plaisir soit tout proche de la vérité, de peur que la fable ne réclame que l'on croie tout ce qu'elle veut et ne tire du ventre de la Lamie repue un enfant vivant »[189]. Lamia aurait été un personnage commun de la Farce : les enfants désobéissants étaient avalés par elle et arrachés ensuite de son corps, pour le plaisir des adultes et pour l'horreur des enfants[190]. « La

185 Robert 1967, p. 120–121. Même opinion chez Skoda 1982, p. 196. Crusius 1893, Lobeck 1846, p. 325–326, Oeri 1948, p. 94, et Roscher 1884–1890a, considèrent tous Akkô comme un épouvantail d'enfants.

186 Hesych., s.v. *akkos*. Eust., *ad Il.* VII, 201, § 636 [Van der Valk, II, p. 291, 2].

187 Cf. *infra*, p. 121, 137–138.

188 Delcourt 1966, p. 139–140.

189 Hor., *Ars p.* 337–340, trad. Herrmann.

190 Bieber 1961, p. 248. *Lamia* est le titre d'une comédie perdue de Cratès (Cratès F 20–25, Austin & Kassel; *Sch. Plat., Phileb.* 14a; *Souda*, s.v. *Kratês*). Akkô est également pré-

comédie, ainsi conçue, tournait au conte de fées»[191]. Cet aspect grotesque s'ajoute au côté terrifiant de Lamia. Épouvante laide et stupide, Lamia pouvait provoquer à la fois le rire et l'effroi. Liée peut-être à Alphitô, la vieille femme aux cheveux «couleur de farine», elle est certainement associée (et même assimilée) à Empousa, une vieille femme lubrique chez Aristophane. «Vieille et laide. Telle a pu être une configuration de l'effroi familier. Le rire et l'obscénité peuvent s'y associer ...»[192].

Laide et stupide, associée à des vieilles lubriques, Lamia ajoute l'obscénité à ses traits. Aristophane parle à deux reprises des «testicules non lavés de Lamia» (Λαμίας δ' ὄρχεις ἀπλύτους), qu'il attribue à Cléon, en même temps que «le derrière d'un chameau» et «la puanteur d'un phoque»[193]. Notons, qu'aussi bien le terme *kamêlos* (chameau) que le terme *phôkê* (phoque) sont féminins en grec, ce qui souligne encore la nature androgyne attribuée à Cléon. Les phoques étaient réputés pour leur odeur particulièrement nauséabonde, une caractéristique que d'aucuns attribuent à Lamia: la mauvaise odeur pourrait certes accompagner la saleté de ses organes sexuels[194]. Selon Victor Coulon, on imaginait parfois Lamia avec l'arrière-train d'un âne, et c'est ainsi qu'il explique l'allusion d'Aristophane à ses testicules[195]. Seulement Lamia n'est pas *onoskelis* dans les sources. C'est Empousa, à laquelle Lamia était parfois assimilée, qui est qualifiée de telle. Est-ce qu'Aristophane invente cette Lamia hermaphrodite pour accentuer sa monstruosité et, par là, celle de Cléon? Voire même pour accentuer sa puissance néfaste, dédoublée chez un être qui dispose de la puissance des deux sexes? Ou peut-être est-ce une allusion à

---

sente dans la comédie (cf. Amphis, *Akkô*, Austin & Kassel; Hermippe F 6, Austin & Kassel; sur son rôle dans la comédie d'Hermippe, cf. Winkler 1982, p. 138; Oeri 1948, p. 95–96).

191 Croiset & Croiset 1900, p. 248.

192 Olender 1985, p. 47. Pour Empousa, cf. Ar., *Eccl.* 1056. Pour l'association Lamia/Empousa, cf. *supra*, p. 17. Par ailleurs, les vieilles femmes faisaient souvent office de nourrices et partageaient le penchant pour la boisson de Lamia: cf. Bremmer 1987b, p. 200–202.

193 Ar., *V.* 1035 et *P.* 758. Les *Guêpes* furent représentées en 422 et la *Paix* en 421. Cléon, démocrate et partisan de la guerre, était considéré comme l'un des principaux responsables de celle-ci par Aristophane. Sur les raisons de la représentation particulièrement négative de Cléon dans les pièces d'Aristophane, cf. Mann 2002.

194 Pour la mauvaise odeur du phoque, cf. *Od.* IV, 406, 442, 445–446; Detienne & Vernant 1974, p. 251. Pour celle de Lamia, cf. Gonzàles Terriza 1996, p. 277; Ogden 2013, p. 227.

195 Cf. l'éd. des *Guêpes* dans la *CUF* par Coulon 1924 (éd. trad.), p. 62, n. 4.

la lasciveté, eu égard à l'utilisation du terme *orchis* souvent utilisé dans un contexte sexuel[196] ?

On peut également considérer que ces « testicules non lavés » relèvent soit de sa difformité, bien attestée par ailleurs, soit de son pouvoir de métamorphose, également attesté, soit encore du fait que justement elle n'en ait pas et par conséquent Cléon non plus, auquel cas Aristophane se moquerait de la virilité de ce dernier. Ainsi, avec une économie de mots impressionnante, Aristophane décrit Cléon à la fois comme assoiffé de sang, asexué et sale[197].

En tous les cas, l'androgynie rend Lamia déconcertante, d'une manière que sa laideur n'aurait jamais pu rendre[198]. En effet, Cratès, dans sa comédie homonyme malheureusement perdue, dit que Lamia « ayant une *skutalê* (= un bâton à gros bout), lâchait des pets » (ὅτι σκυτάλην ἔχουσα ἐπέρδετο)[199]. Dans le langage de la comédie, le terme *skutalê* signifie le phallus[200]. Dans l'*Assemblée des femmes* d'Aristophane, les femmes se déguisent en hommes : l'une d'elles montre le *skutalon* qu'elle a dérobé à son mari, Lamios, pendant son sommeil. Une autre réplique qu'il s'agit de l'un des bâtons que Lamios porte partout « en lâchant des pets ». Ce passage se réfère clairement à celui de Cratès. On pourrait ajouter que dans les *Guêpes*, Lamia « lâche un pet » lorsqu'elle est capturée[201]. Cette association d'idées qui débouche sur une Lamia androgyne « lâchant des pets », pourrait avoir été utilisée par Aristophane, en rapport étroit avec la « puanteur de phoque », pour souligner la mauvaise odeur que dégage Cléon[202]. Notons que le nom du phoque est féminin en grec (*phokê*) ; l'utilisation du terme pourrait donc également illustrer le passage du masculin au féminin, tout comme les « testicules » attribués à un personnage féminin, Lamia[203].

Nous avons donc le choix entre deux interprétations de l'attaque d'Aristophane contre Cléon : soit il s'attaque à sa virilité, soit il considère l'androgynie

---

196 Cf. WATKINS 1975, p. 19. C'est d'ailleurs l'opinion d'Eusth., *ad Od.* XII, 85, § 477 [vol. II, p. 13, 25] : ὁ δὲ κωμικὸς καὶ λαγνείαν αὐτῆς ἐμφαίνει ἐν τῷ, Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους.

197 Cf. l'éd. de la *Paix* par OLSON 1998 (éd. comm.), p. 222–223, et l'éd. des *Guêpes* par SOMMERSTEIN 1983 (éd. comm.), p. 217. SUÁREZ DE LA TORRE 1994, p. 193.

198 JOHNSTON 1999, p. 178–179.

199 Cratès F 20, AUSTIN & KASSEL *apud Sch. Ar. Eccl.* 77. Cf. également Phot., *Lex.*, s.v. *Lamia*.

200 Cf. Ar., *Lys.* 991 ; TAILLARDAT 1965, p. 73, § 101.

201 Ar., *Eccl.* 76–78. Ar., *V.* 1177. Pour Lamios ou Lamias, cf. BALLABRIGA 1998, p. 116, n. 1.

202 Dans la comédie il est courant de dire que quelqu'un flatule (ou défèque) de peur, mais le verbe utilisé est habituellement *bdullein/bdullesthai* ; *perdesthai* n'apparaît jamais dans un contexte de peur sauf dans le cas examiné (cf. HENDERSON 1991, p. 195–196, n° 424 ; TAILLARDAT 1965, p. 163, § 309). Il est plus courant d'utiliser le verbe *perdesthai* dans un contexte de joie (cf. LOPEZ EIRE 2000, p. 26–27 ; TAILLARDAT 1965, p. 151–152, § 293).

203 FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 48–50.

de Lamia comme bien attestée, et le Comique rend par là Cléon encore plus monstrueux; auquel cas l'androgynie serait un trait inquiétant de plus à ajouter au thériomorphisme et au pouvoir de métamorphose de Lamia. Cependant ces deux interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre. En Grèce, les enfants nés androgynes étaient éliminés, considérés comme des monstres, comme des signes funestes envoyés aux hommes par les dieux. Les termes «androgyne» ou «hermaphrodite» étaient des attributs infamants. Ces personnes échappaient à toute classification commune s'articulant autour de l'opposition masculin/féminin et des tâches normalement attribuées à chaque sexe. N'étant ni masculins ni féminins, les hermaphrodites échappaient à l'organisation commune du réel[204]. «Dans le mythe en revanche, la bisexualité (= possession simultanée ou successive des deux sexes par un même individu), qu'elle soit simultanée ou successive, se retrouve partout». En effet, les androgynes y sont souvent des êtres originaux, totaux, et qui impliquent une coïncidence des opposés. «Et en tous ces couples d'opposés qui structurent la réalité doit être ménagée la possibilité de passer, ne fût-ce qu'exceptionnellement, d'un pôle à l'autre»[205].

L'exemple le plus significatif est celui de Tirésias: devin, il établit un rapport entre dieux et hommes; gardant son esprit dans l'Hadès, il reste un vivant parmi les morts; vivant pendant sept générations il constitue un lien entre la jeunesse et la vieillesse; il est homme et devient femme, pour reprendre ensuite sa forme première, et établit ainsi un rapport entre masculin et féminin; de plus, en devenant souris, il transgresse une nouvelle opposition, celle qui sépare les hommes des animaux[206]. Lamia, comme le devin, transgresse les oppositions qui organisent normalement le réel: d'humaine elle devient bestiale. Du coup elle semble échapper à la mort commune aux humains et acquérir une certaine immortalité, qui la rapproche du surnaturel; elle échappe également à la forme statique (humaine) pour acquérir une forme changeante (surnaturelle); elle réunit et transgresse donc nombre d'antinomies organisant le réel; dans ce contexte, l'androgynie trouve tout à fait sa place.

---

204 Delcourt 1958, p. 49, 79–80, considère qu'Hermaphrodite est réduit à une indétermination qui équivaut à peu près à l'asexualité, et parle de l'équation bisexué = asexué. En revanche, Boehringer 2004, p. 82, considère que les androgynes étaient considérés comme davantage masculins que féminins. À propos de l'androgynie en Grèce, cf. également Lambert 1993.

205 Brisson 1997, p. 9–10, 13–39, 67–127.

206 Cf. Brisson 1976; 1997, p. 101–127; Frontisi-Ducroux 2003, p. 130–133; Loraux 1989, p. 16 ss.

Pour revenir au vers qui nous occupe, Aristophane, en attribuant à Cléon «les testicules non lavés de Lamia», le compare à un androgyne, à un être à la fois sans sexe défini et monstrueux. Il peut donc s'attaquer à sa virilité (un homme lâche au combat se voit traité d'androgyne[207]) et simultanément évoquer le monstre. Lamia peut servir à qualifier Cléon d'« efféminé » tout en conservant son androgynie. Ainsi, « dans le bouleversement des traits qui composent la figure humaine, elle exprime, par un effet d'inquiétante étrangeté, un monstrueux qui oscille entre deux pôles: l'horreur du terrifiant, le risible du grotesque »[208].

Actions et fonctions : usages anciens et visions modernes. Du singulier et du pluriel

Les modalités d'action de Lamia sont déjà, en partie, connues. La belle reine devenue «épouvantail» enlève et tue les enfants des autres, ou ordonne de les faire enlever et tuer, selon la version rationaliste de Diodore. Elle fait cela par envie (διὰ φθόνον)[209]. Cependant, elle ne tue pas uniquement les enfants pour trouver un dérivatif horrible à son chagrin en le faisant partager par les autres mères. Son acte a parfois une utilité pratique – si l'on peut dire –, celle de se nourrir: chez Antoninus Liberalis par exemple, on peut présumer que le *thêrion* enlève hommes et bêtes des champs pour en faire sa nourriture. Dans d'autres sources, Lamia dévore les bébés des autres, ou même déchire les femmes enceintes pour en avaler les embryons, et il est précisé qu'elle les dévore « crus » (*ôma*) comme le ferait un animal[210]. Elle ne constitue donc pas un danger uniquement pour les enfants, mais parfois aussi pour les femmes.

Elle est un péril aussi pour les beaux jeunes gens, dans le récit de Philostrate: là, elle agit par ruse en utilisant son pouvoir d'illusion: elle crée des illusions de parures, de vaisselle d'or et d'argent; elle est elle-même apparition (*phasma*). Elle avoue qu'elle engraisse Ménippe par les plaisirs «pour manger son corps, car elle avait en usage de se nourrir de corps beaux et jeunes, en raison de leur sang pur». Mais le procédé pour arriver à ses fins n'est pas pour lui déplaire: «celles-ci s'éprennent, et aiment d'une part les plaisirs de l'amour, mais d'autre part elles aiment particulièrement les chairs humaines,

---

207 Brisson 1997, p. 57.

208 Selon les termes de Vernant 1985, p. 32, à propos de Gorgô.

209 Diod. Sic. 20, 41; Duris 76 F 17, Jacoby; *Sch. Aristid. Pan.* 102; *Sch. Ar. P.* 758. Sur l'histoire du terme *phthonos*, cf. Konstan 2006, p. 111–128. Dans certaines épigrammes funéraires d'enfants, Hadès est qualifié de *phthoneros*, cf. Vérilhac 1978–1982, II, p. 172.

210 Ant. Lib. 8; Arist., *EN* 7, 5, 2, 1148b; *Sch. Arist. EN*, p. 427, 38–40, p. 547, 18–20, Heylbut.

et elles séduisent par les plaisirs de l'amour ceux qu'elles veulent manger »[211]. Ce caractère lascif de Lamia est sous-entendu dans plusieurs sources : dans l'utilisation par Aristophane du terme *orchis*, et dans le fait que c'est un beau jeune homme qu'on offre à la Lamia-Sybaris d'Antoninus Liberalis. Chez Philostrate, l'apparition est désignée comme une des « Empousai, Lamies et Mormolukiai ». Or, l'aspect sexuel se retrouve aussi dans le caractère lubrique d'une vieille Empousa chez Aristophane, ainsi que dans la ruse dévorante des Onoskeleai, créatures à l'aspect de courtisanes, qui lui sont associées. De plus, certaines courtisanes célèbres étaient prénommées Lamia[212].

Lamia a donc plusieurs manières d'agir : elle peut employer la force pour ravir les enfants – le verbe *anarpazein* détermine une certaine violence dans l'action, comme le fait la bête d'Antoninus Liberalis ; violence qui trouve son apogée lorsque, se comportant comme une bête sauvage, elle déchire les mères pour en dévorer les embryons ; elle peut également dérober les enfants, les voler – le verbe *hupokleptein* détermine le caractère caché de l'action sous-entendant un usage de la ruse, lorsque les enfants ne sont pas surveillés[213]. Cette ruse devient encore plus évidente lorsqu'il s'agit de jeunes gens. Dans ce cas, il y a une certaine équivalence entre les plaisirs amoureux et alimentaire. Ainsi, les sources parlent assez bien de la manière dont elle parvient à ses fins, mais lorsqu'il s'agit « simplement » de tuer les enfants (et non de les manger), il n'y a pas de précisions sur la manière dont elle les tue.

Cette Lamia anthropophage pose en général le problème de l'identité du cannibale antique : qui était considéré comme tel, était-il humain ou plutôt animal ? En ce qui concerne Mormô, par exemple, l'acte cannibale constitue l'acte fondateur de sa personnalité en tant qu'ogresse[214]. Le cannibalisme de Lamia a, lui, deux facettes : il s'agit ou bien d'un acte sans frein qui la rapproche de la bête, ou bien d'un acte calculé qui la rapproche de la courtisane. Dans les deux cas c'est une barbare qui agit (la Lamia de Philostrate est phénicienne), comme sont barbares également les Androphages ou les Issédons d'Hérodote, et ces Scythes ivrognes (telle Lamia chez Diodore) qui boivent du sang humain.

---

211 Philostr., *VA* 4, 25 (pour le texte, cf. Annexe 1, p. 303). Hesych., s.v. *lamiai*, explique les Lamiai par les « apparitions » (*phasmata*). Le terme *phasma* est souvent utilisé pour désigner Lamia et les autres épouvantails (Philostr., *VA* 8, 7 ; *Sch. Aristid. Pan.* 102 ; *Sch. Paus.* 1, 1, 3, Spiro 1894, p. 145 ; *infra*, p. 140, 261 s.). Pour le terme *phasma*, cf. Mugler 1964, s.v. *phasma*, et *infra*, p. 140, n. 129.

212 Ar., *Eccl.* 1056 ; Luc., *VH* II, 46–47. Pour les courtisanes, cf. *supra*, p. 32 s.

213 Ant. Lib. 8 (*anarpazein*) ; *Sch. Aristid. Pan.* 102 (*anarpazousa*) ; *Sch. Arist. EN*, p. 547, l. 18–20, Heylbut (embryons) ; *Sch. Ar. P.* 758 (*hupokleptousa*).

214 *Sch. Aristid. Pan.* 102.

Ou alors, elle agit comme une bête sauvage et se rapproche ainsi du surnaturel. De toute manière ce trait, comme son origine, son thériomorphisme, son pouvoir de métamorphose, son androgynie, situe de nouveau Lamia dans un ailleurs : elle est autre, car ce à quoi le « nous » grec peut s'identifier, ne tue pas les enfants, ni ne mange de la chair humaine.

Le caractère violent et dévorant de Lamia ressort clairement dans un usage particulier de son nom : le terme *lamia* désigne un poisson, et plus précisément un grand requin, le *Carcharodon Rondeletii*[215]. Le terme *scylla*, fille de Lamia dans le mythe et qui y partage sa prédilection pour la chair humaine, désigne également un requin et équivaut au terme *lamia*[216]. Oppien compare la force de la *lamna* (synonyme de *lamia*) à celle du sanglier, et la place parmi les « cétacés violents et énormes ». Il parle des « terribles gueules béantes (δυσαντέα χάσματα) de la funeste *lamna* », et explique la technique employée pour la pêcher : on la laisse emmêler ses dents aux courroies déliées des rames avant de la tuer. Hésychius désignait par le terme *lamiai* les gouffres, les ouvertures béantes (*chasmata*), terme utilisé à propos de la terrible gueule du requin[217]. Le sens « requin » du terme *lamia* ajoute encore au caractère vorace et terrifiant du personnage mythique ainsi dénommé.

Cet aspect de voracité se retrouve dans les usages métaphoriques du terme : Aristophane désigne les trésoriers non comme des *tamiai*, mais comme des *lamiai*, comme des *lamies*, des requins. L'idée d'avidité est présente, que l'on traduise par « requins » ou par « ogresses », selon l'effet voulu par le Comique[218]. Horapollon, dans ses *Hierogluphika*, explique comment représenter « un homme qui a une *lamia* » (ἄνθρωπον λάμιαν ἔχοντα). On peint un scare,

215 Arist., *HA* 5, 5, 540b et 9, 37, 621a ; Ath., *Deipn.* 7, 26 ; Gal., *Alim. Fac.* 3, 31, KÜHN ; Hesych., s.v. *lamiai* ; Orib., *Coll. Med. Rel.* 3, 18, 9, RAEDER ; Orib., *Syn. Eust. Lib. Eunap.* 4, 17, 7, RAEDER ; Plin., *HN* 9, 24. D'ARCY THOMPSON 1947, s.v. *Lamia* : en Italie, on utilisait le même terme pour désigner un autre grand requin, le *Carcharias vulgaris*.

216 Ath., *Deipn.* 7, 76 et 306d ; Eust., *ad Od.* XII, 85, § 477 [vol. II, p. 13, 26–27] ; D'ARCY THOMPSON 1947, s.v. *Karcharias* ; HOPMAN 2012, p. 58–59.

217 Opp., *Hal.* 1, 370 ; 5, 35–36 et 358–364 (cf. également D'ARCY THOMPSON 1947, s.v. *Lamna*). Hesych., s.v. *lamiai* (Chantraine 1968, s.v. *lamuros*, préfère la lecture *chasmata* à celle de *phasmata*. Cette lecture, outre à la gueule béante du requin renvoie, également à l'habitat de Lamia dans une grotte : cf. *supra*, p. 34, n. 154). La signification de « gouffre » se retrouve aussi dans les définitions de Choiroboscos (IXe s.) chez CRAMER 1835 et 1841, II, p. 239, s.v. *Loimia*, de l'*Etym. M.*, et de Zon., s.v. *Lamia*.

218 Ar. F 724, AUSTIN & KASSEL. À Athènes, *hê tamia* est plus précisément *une* intendante, idéalement une femme âgée aux ordres de la maîtresse de la maison (cf. HENDERSON 1987, p. 124).

car c'est «le seul parmi les poissons qui rumine, et il mange tous les petits poissons rencontrés». «Un homme qui a une *lamia*» doit être une expression proverbiale, désignant quelqu'un qui a une faim dévorante, qu'il s'agisse d'une avidité de nourriture ou de biens. On en trouve confirmation dans une scholie à Pausanias, selon laquelle on désigne par *lamia* «le poisson; et les hommes qui mangent beaucoup (*poluphagoi*)»[219].

L'action meurtrière combinée à son caractère violent et à sa prédilection pour la chair humaine fait de Lamia un épouvantail très utile pour calmer les enfants turbulents. Or, les auteurs la mentionnent souvent pour se moquer de ces croyances enfantines. Dion Chrysostome considère qu'Homère utilise le merveilleux dans ses œuvres pour séduire les imbéciles, «comme les nourrices en racontant Lamia aux enfants». Lucien, en traitant les poètes d'«amoureux du mensonge», compare les récits tels que le mythe de Prométhée ou la Gigantomachie aux «petites fables parfaitement extraordinaires et prodigieuses» que l'on raconte aux enfants «qui ont encore peur de Lamia et de Mormô». Strabon explique l'utilité de ces fables: Lamia (comme Mormolukê, Gorgô et Ephialte) fait partie des *muthoi* redoutables qui nous servent à décourager les petits de mal agir[220]. Les *Scholies aux Guêpes* assignent explicitement Lamia à la fable (*en muthô*). Marc Aurèle explique que «Socrate appelait les opinions de la multitude "Lamies", frayeurs d'enfants», tandis qu'une scholie à Aristide la place parmi les apparitions (*phasmata*) «qui effrayent et frappent les enfants de crainte»[221]. Donc, la fonction de Lamia en tant qu'épouvantail d'enfants est bien attestée: elle semble très efficace dans ce rôle, et tout le monde semble la connaître comme terreur de la petite enfance. De ce fait on peut comprendre l'utilisation péjorative du terme: par exemple, le mari qui, chez Ménandre, traite son épouse, héritière et possédant tous les biens, de Lamia; on pourrait traduire la pensée du mari dominé par: «ma femme est une Lamia, tant elle est mauvaise!». Le proverbe ésopique «en cas de besoin, appelle Lamia mère» (ἐν καιρ[ῷ ἀ]νάγκης τὴν λάμιαν μητέρα κάλει), met en exergue les mesures extrêmes qu'on peut adopter en cas de danger; on pourrait même invoquer la figure qui symbolise la mauvaise mère par excellence, son aide ou sa pitié. Cette maxime prouve encore une fois la popularité de Lamia, qui fait partie de ces histoires

219 Horap. 109. *Sch. Paus.* 1, 1, 3, Spiro 1894, p. 145. Cela rappelle l'expression grecque moderne «quelqu'un a une Lamia», qui désigne une personne insatiable, qui souffre du ver solitaire (cf. *infra*, p. 83).

220 Dio Chrys., *Or.* 55, 11. Luc., *Philops.* 2. Strab. 1, 2, 8. Cf. également Diod. Sic. 20, 41; *Sch. Ar. P.* 758.

221 *Sch. Ar. V.* 1177. M. Aur. 11, 23. *Sch. Aristid. Pan.* 102 (pour le texte, cf. Annexe 2, p. 308).

que tout le monde connaît, même si les auteurs anciens se dissocient explicitement des croyances ou des sentiments qu'elle suscite, en les cantonnant aux chambres enfantines[222].

Outre provoquer les peurs enfantines des Anciens, Lamia est un personnage qui se coule facilement dans toutes sortes d'hypothèses modernes. Personnage archétypal, figure maternelle inversée, elle a tout pour exciter l'imagination. Ainsi, on a eu tendance à l'identifier à une multitude d'êtres féminins dangereux, comme Scylla, Gorgô, Poiné-Kère, etc. Nous n'allons pas examiner en détail toutes ces théories qui finalement ramènent tous ces êtres féminins dangereux de la mythologie à une même « figure des origines »[223]. Toutefois, il nous faut examiner au moins l'une de ses assimilations, afin d'exemplifier pourquoi nous nous distinguons de cette méthode qui a le charme, certes, de renvoyer à un système qui semble tout comprendre et tout expliquer. Ainsi Joseph Fontenrose assimile-t-il Lamia à Œnoé-Gerana, personnage associé aux origines de la Géranomachie, la guerre entre les grues et les Pygmées. Les différentes versions du récit s'accordent sur le fait que cette femme, soit en raison de sa beauté, soit en raison des honneurs exagérés que lui accordaient les Pygmées dont elle était la reine, ne faisait aucun cas des déesses. Héra, indignée, la transforma en grue et provoqua la guerre entre elle et ses compatriotes. La grue revient toujours attaquer les Pygmées, soit pour se venger d'avoir provoqué sa destruction en l'ayant rendue folle par les honneurs qu'ils lui accordaient, soit pour revoir son fils, Mopsos[224].

Selon J. Fontenrose, la légende de Gerana serait une variante de l'histoire de Lamia la Libyenne. Gerana, comme Lamia, était une belle reine africaine, qui encourut la colère d'Héra en devenant sa rivale : elle fut aussi transformée en animal, perdit son enfant, et pleine d'amertume envers les hommes, elle les attaquait et les tuait. De plus, l'histoire de la grue serait liée au fait que le héros Kuknos, transformé en cygne par Arès, s'unit à une grue auprès du

---

222 Men. F 403 (*Le collier*), EDMONDS. *Aesop.* 1, 4, *Prov.* 108, PERRY.

223 FONTENROSE 1959, p. 104–105, 106–107, 113. Pour Poiné-Kère, cf. *supra*, p. 27–28, et *infra*, p. 251 s.

224 Ael., *NA* 15, 29 ; Ant. Lib. 16 ; Ath., *Deipn.* 9, 393 e. Chez Ov., *Met.* 6, 90–92, la grue était la mère des Pygmées. Junon la métamorphosa et la condamna à déclarer la guerre à son propre peuple. Antoninus et Athénée se seraient basés sur l'*Ornithogonie* de Boios ou Boiô, un poète ou une poétesse hellénistique (cf. Philochore 328 F 214, JACOBY), selon qui chaque espèce d'oiseau aurait été au départ un humain (cf. FORBES IRVING 1990, p. 19, 21–23). Sur les Pygmées, cf. Her. 2, 32 ; Strab. 1, 2, 28 ; DASEN 1993, p. 175–188 ; SNOWDEN 1970, p. 8, 23, 105. Sur la grue, cf. D'ARCY THOMPSON 1936, s.v. *Geranos* ; POLLARD 1977, p. 83–85, 181–182.

fleuve Sybaris. J. Fontenrose en conclut que Gerana, maîtresse de Kuknos, vivait auprès de ce fleuve, proche de la ville homonyme, que la légende affirmait nommée ainsi d'après Lamia-Sybaris du Parnasse[225]. Toutefois, malgré l'existence d'un certain parallèle entre les deux récits au niveau symbolique, on ne peut ni accepter cette hypothèse ni considérer le récit sur l'origine de la Géranomachie comme une variante de celui de Lamia. Les deux récits ont en commun la mère perdant son enfant. Cependant, les histoires se déroulent différemment : selon la majorité des sources Lamia n'est pas transformée par Héra ; elle devient « bestiale » ou « difforme » à cause de son chagrin[226]. De plus, Héra ne fait pas mourir l'enfant d'Œnoé-Gerana. Cette dernière encourt la colère d'Héra en se rendant coupable d'*hubris*, mais n'a aucun rapport avec Zeus, tandis que Lamia, en se faisant la rivale de la déesse, en devient la victime ce qui la rapproche de nombre de maîtresses de Zeus. Gerana est directement punie par la déesse, tandis que Lamia subit sa punition en la personne de ses enfants.

Au niveau symbolique, nous pouvons considérer les Pygmées comme un peuple d'enfants, adorant une figure maternelle. Alain Ballabriga suggère qu'à travers l'adoration de la mère d'un Pygmée particulier (Œnoé-Gerana, mère de Mopsos), les Pygmées adorent « la figure de leur Mère à tous, si bien qu'ils passent d'une surestimation du rapport à leur mère à une sous-estimation de ce même rapport lorsqu'ils tentent de la chasser de leur pays et de la séparer de son enfant »[227]. Dans ce cas, ce sont les « enfants » qui changent de comportement envers la « mère », alors que dans le cas de Lamia, c'est la figure maternelle qui change de comportement envers les enfants. Toutefois, le plus important est que les deux récits sur Gerana et Lamia donnent lieu à deux motifs très répandus et fonctionnant de manière différente : l'épouvantail d'enfants et la Géranomachie. En effet, la Géranomachie ne se réduit pas aux récits mettant en scène Œnoé-Gerana. Elle peut être lue sur le plan agricole : les grues dévastent les champs des Pygmées, qui n'ont aucun moyen de leur résister victorieusement, et leur livrent une guerre meurtrière pour eux-mêmes. Ils illustrent l'image de l'agriculteur réduit à la dernière extrémité, et même massacré par les oiseaux[228].

---

225 FONTENROSE 1959, p. 101.

226 Sauf chez Heracl., *Incred.* 34.

227 BALLABRIGA 1981, p. 63–64, 66. Ce qui pourrait peut-être rapprocher Lamia de Gerana est le fait que les Pygmées sont enfants de Poséidon, tout comme les Lestrygons, dont Lamia fut la reine (cf. *supra*, p. 6) : cf. Hes. F 150, 17–18, MERKELBACH & WEST ; WEST 1985, p. 85 et 178. Sur la localisation des Pygmées, cf. BALLABRIGA 1986, p. 193–209.

228 BALLABRIGA 1981, p. 66–71. L'auteur (ibid., p. 58–59, 68) souligne l'existence spectrale des Pygmées : situés dans un pays solaire et océanien, non loin du pays des morts, décrits

Pour revenir à J. Fontenrose, soulignons qu'il considère que la plupart des personnages féminins dangereux de la mythologie grecque, quelles que soient les différences entre eux, doivent finalement provenir d'une même figure originelle et même être identifiés entre eux. Or chacune de ses hypothèses repose sur une hypothèse précédente et finalement, sur un présupposé méthodologique. Il est certain que les êtres féminins dangereux partagent en effet des traits communs : ils sont « féminins » et ils sont « dangereux ». De là à tous les identifier, à faire fi du fait que, si les Anciens ont pris la peine de leur attribuer des histoires, des modalités d'action et des noms différents, c'est que chaque personnage avait une certaine spécificité à leurs yeux, et à retrouver de l'identique là où il pourrait y avoir des parallèles ou des rapports, il nous semble que c'est méconnaître une caractéristique essentielle de la mythologie grecque : sa diversité. Elle forme évidemment un tout, constitué d'éléments différents en rapport entre eux, ne fût-ce que parce qu'ils font partie d'un certain ensemble culturel, mais ces éléments évoluent, changent, prennent des significations différentes, et c'est leur variété qui fait leur intérêt. Et les éléments sont multiples dès le départ. Fontenrose réduit finalement tous ces personnages au statut d'émanations d'une vague figure féminine primordiale. Si nous avons pris la peine d'analyser un exemple de ce type de méthode, c'est parce que, quoique considéré comme vieilli, il a toutefois largement été appliqué à propos de nos personnages et ce jusqu'à récemment. Nous le rencontrerons de nouveau sous la plume d'autres chercheurs, dont nous ne ferons désormais qu'évoquer les hypothèses, qui mésestiment généralement la diversité inhérente à la mythologie grecque.

Diversité de la mythologie en général que l'on retrouve dans la multiplicité des récits sur Lamia en particulier. Jusqu'à présent il a principalement été question de Lamia. Or plusieurs sources mentionnent des Lamies. Denys d'Halicarnasse par exemple, en parlant de la supériorité de Thucydide sur les autres auteurs, par son refus de la fable dans ses écrits, mentionne les Lamies surgies de terre dont les auteurs peuplent les forêts et les vallons. Chez Philostrate, la jeune femme est en fait « une des Empousai, Lamies et Mormolukiai ». Il assimile donc ces trois créatures entre elles, et en fait des espèces dont un individu peut « fonctionner » seul[229].

---

comme très petits, sans ardeur, débiles et inconsistants, il leur manque « la pleine consistance du vivant, le poids de la réalité ».

229 D. Hal., *Thuc.* 6, 5. Philostr., *VA* 4, 25; en 8, 7, parle de l'apparition d'*une* Lamia : *lamias phasma*. Cf. également Hesych., s.v. *lamiai*. Notons également qu'il existe une dédicace latine (*Lamiis tribus*), provenant du temple romano-celtique de Benwell, en Grande

On pourrait croire, d'après ces sources, que les Lamies constituent un pluriel relativement tardif de Lamia : que le personnage de Lamia, au départ un individu avec une histoire en soi, s'est diffusé avec le temps et a donné naissance à toute une espèce d'êtres semblables. Il n'en est rien. Déjà au VIe siècle avant notre ère, Stésichore fait de Scylla la fille « d'une espèce de Lamia »[230]. Il y avait donc une espèce à laquelle appartenaient les Lamies. La pluralité n'est d'ailleurs pas l'apanage de Lamia : il y a Mormô et les Mormones, Gellô et les Geloudes, Empousa et les Empousai. On a considéré que ces termes sont aussi bien des noms communs que des noms propres. Comme noms communs ils désigneraient des « représentants mythologiquement cristallisés de groupes de démons » ; il s'agirait d'adjectifs décrivant les « démons » comme des « dévoreurs » : Lamiai (en acceptant l'étymologie provenant de *laimos* : « gorge, gosier »). Lamia aurait été au départ un appellatif qui serait devenu plus tard un nom propre[231]. Cependant, nous ne pouvons précisément déterminer ce « départ » et ce « plus tard ». Peut-on réellement considérer les Lamies et les créatures apparentées comme des *groupes* de *démons* ? Ce sont des espèces mais non des groupes, car même lorsqu'elles sont désignées comme « une des Lamies » comme chez Philostrate, celle-là agit toujours individuellement. On ne peut les comparer à cet égard aux Striges ou aux Harpyes, qui fonctionnent en groupe[232]. Les Lamies et leurs consœurs constituent des espèces qui ne sont pas, comme les autres, définies à la fois par leur fonction ou leur manière d'agir et par leur aspect, mais des espèces qui sont définies uniquement par leur fonction : faire peur aux enfants, et dévorer éventuellement des jeunes gens. Et surtout elles ne sont pas solidaires entre elles. Il y a un va-et-vient « entre le concept global et le signifiant particulier »[233]. Lamia acquiert son originalité hors de la série. Lorsque Lamia est plurielle, elle n'a pas d'originalité, de

---

Bretagne (cf. *CIL* VII, *Inscr. Brit. Lat.* 507, p. 111, HÜBNER 1873). On a pensé qu'il s'agit d'un culte des Lamies, qui seraient au nombre des trois, comme les Parques (cf. KEUNE 1924 ; PETER 1894–1897). Cependant il semble qu'il s'agit d'une allusion à trois déesses celtiques (dont l'une est expressément désignée comme Lamia par une glose médiévale : cf. LOOMIS 1945, p. 192) et que c'est un nom latin qui est utilisé pour les désigner (cf. LECLERCQ-MARX 1997, p. 83 ; ROSS 1967, p. 223).

230 Cf. *supra*, p. 14.

231 JOHNSTON 1995, p. 365, 368, 380 ; 1999, p. 174.

232 Sauf peut-être de manière très ponctuelle, dans une glose d'Hesych., s.v. *arguitas* : « c'est ainsi que les Phrygiens (désignent) Lamia » ; l'éd. renvoie à l'*Etym. M.*, s.v. *arepuiai* : « harpyes ». Cependant, même dans ce cas, il semble que les Phrygiens appellent les « Harpyes » Lamia, au singulier. Pour une représentation des Lamies ressemblant à des Harpyes ou des Sirènes, cf. *infra*, p. 68, n. 287.

233 Cf. BRULÉ 1986, p. 38, à propos des Cécropides.

figure propre, comme c'est le cas lorsqu'elle est une, lorsqu'elle dispose de ses propres caractéristiques. Chez les Grecs modernes, en revanche, les Lamies peuvent agir en groupe, mais lorsqu'il s'agit d'attaquer un enfant (ou un jeune homme), c'est *une* Lamia qui s'en charge. Le féminin pluriel ne fonctionne pas toujours de la même manière.

> Reste l'essentiel : le féminin est, chez les dieux, sans doute moins homogène qu'on ne le croit à propos des femmes mortelles, clivé qu'il est entre les fortes personnalités olympiennes et les chœurs plus ou moins évanescents qui existent à l'unisson[234].

Et nous pourrions ajouter que cela est le cas effectivement pour le surnaturel auquel appartiennent les Lamies. Ni divinités, ni vraiment humaines, les Lamies font partie de ces figures d'indétermination, situées « loin des dieux et des hommes » comme les Nymphes ou les Gorgones. Elles sont « à mi-chemin entre le concret et l'abstrait, entre le singulier et le pluriel », et cette position intermédiaire est une des caractéristiques essentielles de Lamia, qui se situe entre le mortel et l'immortel, la beauté et la laideur, l'humain et le bestial.

Comment représenter un épouvantail ? Une aporie iconographique

Décrire et analyser la figure de Lamia mène naturellement à s'interroger à propos de son image. Plusieurs tentatives furent faites pour identifier Lamia dans la peinture des vases. Aucune d'elles n'a été concluante, faute d'inscriptions sur les vases et de détails textuels précis quant à son aspect extérieur. Nous savons qu'elle fut très belle et qu'elle est devenue difforme, au point que sa laideur devint proverbiale. Selon Aristophane, elle était hermaphrodite, selon Antoninus Liberalis, elle était un *thêrion*. Elle a également été assimilée à Empousa « à la patte d'âne ». Malgré le manque d'informations plus précises, les auteurs modernes ont essayé de donner un visage à cette « ogresse ». Il ne nous semble pas inutile de présenter leurs points de vue, même si, d'emblée, nous avouons notre impuissance à décider de leur pertinence.

Sur une série de vases suivant un schéma iconographique similaire, on voit Héraclès tenant en laisse un être hybride, un animal féminin à tête humaine. Ces images ont été souvent interprétées comme des représentations d'un exploit inconnu du héros, le mettant aux prises avec Lamia. Ces hypothèses se sont appuyées sur une scène de vase qui ne représente pas Héraclès, mais met

234 Loraux 1990, p. 45–47.

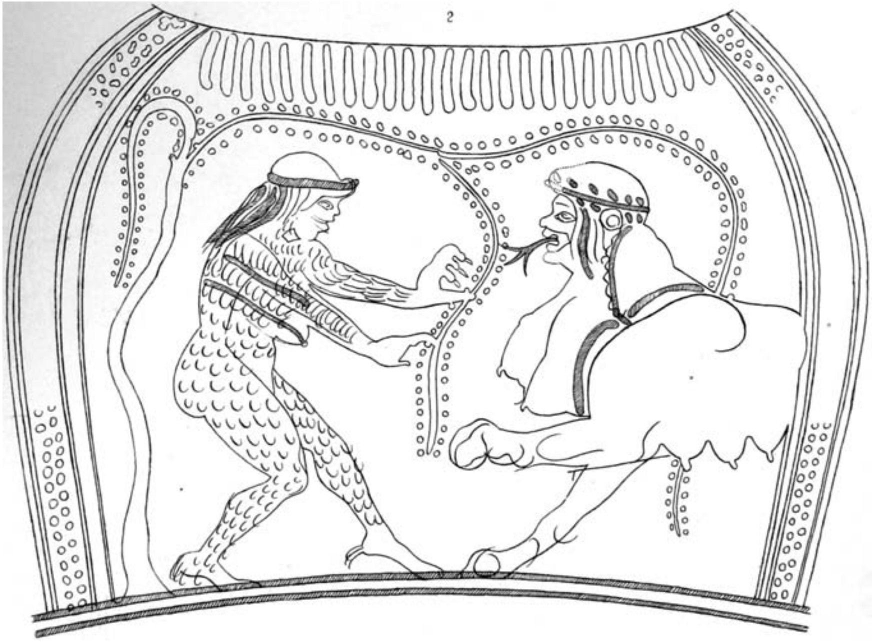

FIG. 1 *Affrontement de deux créatures monstrueuses. Œnochoé attique à figures noires. Œuvre du peintre d'Athéna, du début du* v*e s. av.è.c. Autrefois aux Staatliche Museen de Berlin, aujourd'hui perdue.*

aux prises deux êtres terrifiants féminins. Il s'agit d'une œnochoé attique à figures noires datant du début du Vᵉ siècle, œuvre du peintre d'Athéna, autrefois aux Staatliche Museen de Berlin. À gauche, se tient une femme nue à la peau couverte d'écailles, de plumes ou de poils. Elle a des cheveux longs, des poils ou des ergots aux talons d'Achille, les seins pendants et le ventre mou. Elle recule tout en tendant ses mains griffues vers la créature lui faisant face, dans un geste de défense. Face à elle, une créature à tête humaine et corps de lion avance d'un pas décidé. Elle est dotée de mamelles au ventre et d'une poitrine humaine sur le buste. Elle porte une couronne de feuillage et un ruban sur la tête, et une langue trifide sort de sa bouche ouverte. Maximilian Mayer considérait la femme velue comme Lamia et l'être hybride comme une Sphinge. Leur conflit proviendrait de la fable ou de la scène comique, et Mayer suggère comme lieu de la rencontre les environs de Delphes[235]. Cette image a

235 FURTWÄNGLER 1885, p. 407, nº 1934, considérait les deux êtres comme les caricatures d'une Sphinge et d'une Sirène. *Contra* : MAYER 1885, col. 122–123, 128–130.

FIG. 2 *Héraclès conduit en laisse une créature monstrueuse. Skuphos attique à figures noires. Œuvre du peintre de Thésée, du début du* ve *s. av.è.c. Musée Archéologique National d'Athènes.*

donné lieu à une confusion scientifique, et a déterminé l'identification à Lamia des créatures représentées sur la série de vases d'Héraclès.

Sur cette série composée par quatre vases attiques à figures noires du début du ve siècle (skuphoi d'Athènes, de Copenhague et de Monopoli, œnochoé de Boston), le héros tient en laisse un être semblable à la Sphinge qui orne, selon Mayer, l'œnochoé de Berlin[236]. Il s'agit d'un être féminin à corps de

236 Deux skuphoi attiques appartenant au cycle du peintre de Thésée, l'un (fig. 2), fragmentaire, se trouvant à Athènes (Musée archéologique national d'Athènes, nº inv. Acr. 1306; cf. REHO-BUMBALOVA 1983, p. 54; VERMEULE 1977, p. 297–298), et l'autre (fig. 3), dans une collection privée à Monopoli (cf. REHO-BUMBALOVA 1983, p. 53–54). Un skuphos et une œnochoé attiques appartenant au cycle du peintre d'Athéna: le skuphos se trouve à Copenhague (Musée national, nº inv. 834; cf. *CVA* 1929, *Danemark* 3, p. 97, pl. 119, 8; REHO-BUMBALOVA 1983, p. 54; SIEBERT 1996a, p. 57; VERMEULE 1977, p. 297), alors que l'œnochoé se trouve à Boston (Museum of Fine Arts, Boston, nº inv. 98924; REHO-BUMBALOVA 1983, p. 54; VERMEULE 1977, p. 295–296).

FIG. 3 *Héraclès conduit en laisse une créature monstrueuse. Skuphos attique à figures noires. Œuvre du cycle du peintre de Thésée, du début du ve s. av.è.c. Collection privée de Monopoli.*

quadrupède pourvu de mamelles, et à tête humaine ornée d'une couronne ou d'un *polos*, de boucles d'oreilles ou de collier[237]. Le problème de cette série de vases est que nous n'avons aucune source littéraire décrivant cet exploit d'Héraclès. Ces scènes sont classées parmi les « travaux non étayés littérairement » du héros[238]. L'inscription *oi*[*ch*]*oka*, signifiant « je suis détruit » ou « je suis fini » (*oichôka* ou *ôichôka* est le parfait du verbe *oichomai*) sur le skuphos de Monopoli donne plus de vivacité à la scène, mais ne nous éclaire ni sur l'identité du monstre ni sur le récit qui est représenté[239].

Pour toute une série d'auteurs postérieurs à Mayer, sa Sphinge devint Lamia et fut ainsi mise en relation avec l'être de l'exploit inconnu d'Héraclès (cet être ressemble pourtant davantage à la Sphinge de Mayer qu'à la femme velue qu'il nomme Lamia)[240]. Outre celle de Lamia, les monstres de l'exploit d'Héraclès

---

237 Il y a un doute sur la féminité de la créature représentée sur le skuphos de Copenhague, dont seule la tête est visible. La créature a des mamelles sur les skuphoi d'Athènes et de Monopoli, ainsi que sur l'œnochoé de Boston, où elle de plus pourvue d'une poitrine féminine humaine.

238 BROMMER 1984, p. 146.

239 Cf. REHO-BUMBALOVA 1983, p. 56.

240 Selon VERMEULE 1977, p. 296, MAYER parle d'une confrontation entre « a satyr-like

ont reçu plusieurs autres identifications : on a ainsi pensé à une image plaisante, une parodie d'Héraclès ramenant Cerbère de l'Hadès[241], à la victoire du héros contre un « génie infernal » comme Thanatos ou Orcos[242], contre la Sphinge, contre l'Hydre de Lerne dans son aspect canin et, plus récemment contre une Gorgô chthonienne qui aurait existé dans les traditions athéniennes[243].

Ce qui est certain en tout cas, c'est que Lamia fut capturée. Ainsi, d'après Aristophane : « D'abord, comment Lamia, se voyant capturée, lâcha un pet » (πρῶτον μὲν ὡς ἡ Λάμι' ἁλοῦσ' ἐπέρδετο). Aristophane semble se référer ici à l'incident de la pièce perdue de Cratès, *Lamia*[244]. Selon Hésychius, Lamia était une femme qui passait son temps à l'agora, ce qui pourrait évoquer une femme âgée ou encore une femme qui travaille. Les femmes qui travaillaient comme vendeuses à l'agora avaient la réputation d'être dures, arrogantes et grossières, ce qui semble approprié pour la femme qui « lâchait des pets » mise en scène par Cratès. L'incident de sa pièce devait être célèbre du temps d'Aristophane, puisque ce dernier l'évoque à deux reprises, à propos de Lamia et de Lamios. Le fait qu'Aristophane n'y fasse qu'une allusion, suggère que cela suffisait pour éveiller les souvenirs des spectateurs[245]. En outre, on pourrait imaginer une connexion avec la légende d'Eurybatos et Lamia-Sybaris. Sur les vases examinés il s'agit certainement d'un *thêrion* bien nourri. On pourrait imaginer une transposition de cette légende delphique dans l'art attique, où Eurybatos, héros

---

Megara » et Lamia. Elle est suivie par REHO-BUMBALOVA 1983, p. 55, HALM-TISSERANT 1989, p. 68, et FRITZILAS 2010, p. 45. En réalité, MAYER n'a jamais nommé sa Sphinge Lamia (cf. HASPELS 1936, p. 143–144).

241 FURTWÄNGLER 1886–1890 ; GRAEF & LANGLOTZ 1911, p. 147, n° 1306 ; REHO-BUMBALOVA 1983, p. 55–56 ; VERMEULE 1977, p. 297. KARAGIORGA 1970, p. 104–105, à propos des quatre vases, parle d'une variante du thème d'Héraclès et de Cerbère, transposé aux épouvantails Lamia, Mormô et Gellô. Sur l'iconographie d'Héraclès et Cerbère, cf. BOARDMAN 1975, p. 1–12, pl. I–IV.

242 REINACH 1899–1900, I, p. 489–490 (Thanatos) ; DUCATI 1910a, p. 179–180, et 1910b, col. 653–655 (Orcos). Pour Orcos, cf. par ex. Lucr., *Nat.* 1, 115 et 6, 763 ; Petr., *Sat.* 34, 45 et 62.

243 VERMEULE 1977, p. 295, 298–301 (Sphinge). *Contra* : REHO-BUMBALOVA 1983, p. 55–56. TIVERIOS 1978 (Hydre de Lerne). FRITZILAS 2010, p. 45–47 (Gorgô chthonienne).

244 Ar., *V.* 1177. Cf. *supra*, p. 43.

245 À propos de Lamios, cf. *supra*, p. 43, et l'éd. des *Guêpes* par MACDOWELL 1971 (éd. comm.), p. 282–283. Pour la localisation de Lamia à l'agora, cf. Hesych., s.v. *Lamia*, et Phot., *Lex.*, s.v. *Lamia*. Selon BREMMER 1987b, les femmes grecques restaient surtout à la maison, sauf les femmes âgées qui jouissaient d'une plus grande liberté de mouvement (cette conception a été remise en question par PRATT 2000, p. 49–54). Pour les vendeuses de l'agora, cf. HENDERSON 1987, p. 121.

peu connu, serait remplacé par Héraclès, nettement plus expérimenté en victoires sur les monstres. Eurybatos a tué la bête. Héraclès, plus puissant, l'aurait domestiquée et amenée, peut-être à Eurysthée. Cependant, cette hypothèse se heurte au fait que la légende de Lamia-Sybaris, même si Antoninus Liberalis s'est inspiré d'un récit de Nicandre[246], est d'au moins trois siècles postérieure aux vases en question, du moins en ce qui concerne sa mise par écrit.

John Boardman considérait que sur ces vases était représenté un pendant féminin de Cerbère, d'identité inconnue, soumis par Héraclès, et ayant vécu pour une brève période, au début du ve siècle, dans l'imagination des artistes de la céramique athénienne. Il remit toutefois en question aussi bien la datation que le rapport à Héraclès, après avoir remarqué une coupe béotienne de la seconde moitié du ve siècle, sur laquelle un personnage tient en laisse un animal à tête humaine, d'apparence générale proche de celle du monstre d'Héraclès[247]. Boardman doute de l'identification de l'animal d'Héraclès à Lamia, d'une part parce que la description exacte de son aspect manque, d'autre part parce que, bien que la chaîne suggère que la bête est dangereuse, sur aucun des vases son attitude n'est menaçante[248]. En effet, eu égard à la divergence des opinions et au manque d'éléments décisifs pour l'identification de ces êtres sur les vases, on ne peut pas en dire beaucoup plus[249]. Ajoutons qu'il nous semble inutile d'essayer de nommer tous les monstres figurés dans l'art grec. Ce qui est plus intéressant, c'est l'espèce de jeu de cache-cache entre Héraclès et Lamia dans les opinions des Modernes, et dans certaines sources anciennes. Y aurait-il eu rencontre entre les deux ?

En effet, que fait-on d'une image sans légende ? Et inversement, d'une légende (Lamia) sans image ? Que dire d'un Héraclès qui aurait pu rencontrer Lamia, en dehors de ses travaux canoniques ? Ce qui est clair, c'est que les chercheurs modernes suggèrent une rencontre non étayée par les sources ; y aurait-il des épisodes au cours desquels une rencontre aurait pu être possible ? Nous avons déjà discuté de l'identification des femmes-serpents du *Mythe libyque* de Dion, considérées comme des Lamies et tuées par Héraclès. Héraclès aurait pu également avoir eu une relation – ne fût-ce qu'indirecte – avec Lamia, en allant chez Bousiris en Égypte, où il fut conduit à l'autel pour y être sacrifié[250]. Nous

246 Cf. *supra*, p. 17.

247 *LIMC* V, 1, p. 120 (nos. 2834–2837). BOARDMAN 1991, p. 7–10.

248 BOARDMAN 1991, p. 7–10. Cf. également HAMILTON & CATTING 1967, n° 96 ; OGDEN 2013, p. 86, n. 103.

249 BEAZLEY 1956, p. 524 et BROMMER 1984, p. 20 et 146, laissent ce thème sans explication.

250 Pour le traitement iconographique de cet épisode, cf. DURAND & LISSARRAGUE 1983.

connaissons déjà le fragment euripidéen provenant du *Bousiris*, où la Sibylle parle de sa mère Lamia, « dont le nom est odieux aux mortels ». Bousiris était lui-même fils de Poséidon, comme Lamia. Dans ce prologue, Lamia expliquait qu'elle était la mère de la Sibylle par Zeus. Elle jouait probablement un rôle dans la pièce et Héraclès aurait pu l'y rencontrer.

La rencontre entre Héraclès et Lamia serait également possible si l'on acceptait l'hypothèse selon laquelle Omphale serait identique à Lamia. Le scholiaste de Théocrite considère Lamia comme la reine des Lestrygons, qui eurent un héros nommé Lamos. Or Héraclès eut d'Omphale un fils nommé également Lamos, qui serait l'éponyme de la ville de Lamia (éponymie qui est aussi attribuée à Lamia la reine des Trachiniens). La femme puissante qui eut Héraclès à son service a ainsi été identifiée au personnage anthropophage[251]. Par ailleurs Héraclès aurait pu rencontrer la reine Lamia en combattant les Lestrygons qui essayèrent de l'attaquer lors de son passage par leur pays[252]. Cependant, l'hypothèse d'Omphale-Lamia a été fortement réfutée : « Omphale est elle-même et non une incarnation (…) de la démone séductrice »[253]. Nous ne pouvons en général écarter l'hypothèse qu'Héraclès, vainqueur de monstres par excellence, ait pu rencontrer Lamia, dans une version mythique qui ne nous serait pas parvenue. Il se peut qu'un affrontement Héraclès/Lamia ait eu lieu. Seulement Lamia n'aurait probablement pas survécu à cet affrontement, pas plus que les femmes-serpents de Dion n'y ont survécu. S'il y eut légende, elle n'était pas très répandue, car ce qui ressort fortement des sources est que Lamia est toujours susceptible d'apparaître. C'est là, en grande partie, que réside l'épouvante qu'elle suscite chez les enfants.

Il existe par ailleurs quelques autres représentations, très différentes de celles susmentionnées, sur lesquelles on reconnaît parfois Lamia. La plus célèbre d'entre elles est un lécythe attique à figures noires du peintre de la Mégère, datant d'environ 470 avant notre ère, initialement publié par M. Mayer[254]. La scène représentée y est aussi violente qu'insolite : un groupe de satyres torture une femme attachée à un palmier. Cette femme est d'une laideur accentuée :

---

251 Friedländer 1907, p. 79 ; Fontenrose 1959, p. 108–111. Voir à ce propos, Pellizer 1998, p. 147–150. Pour la servitude d'Héraclès chez Omphale, cf. Apollod. 2, 6, 3 ; Hyg., *F.* 32 ; Luc., *Dial. D.* 237 ; Soph., *Tr.* 252–254. Pour le fils nommé Lamos qu'il eut d'elle, cf. Apoll. Aphr. F 2, Müller IV, p. 311 ; Diod. Sic. 4, 31 ; Ov., *Her.* 9, 54. Pour Lamia, reine des Trachiniens, cf. *supra*, p. 7. Selon Gruppe 1906, I, p. 488, cette légende aurait de plus le mérite de doter les grandes familles de la ville de Lamia d'une ascendance glorieuse (Héraclès).

252 *Sch. Lyc. Al.* 662.

253 Loraux 1989, p. 148.

254 Mayer 1891. Pour le peintre de la Mégère, cf. Haspels 1936, p. 170.

FIG. 4 *Femme torturée par des satyres. Lécythe attique à figures noires. Œuvre du peintre de la Mégère, environ 470 av.è.c. Musée Archéologique National d'Athènes.*

elle a une longue poitrine pendante, une grosse tête avec une bouche dessinant une sorte de groin, de grosses dents pointues, un nez court et camus, et des sourcils touffus[255]. Elle aurait des organes génitaux masculins, dont M. Mayer ne parle pas mais dont l'existence est affirmée positivement par Monique Halm-Tisserant, ce qui rappelle la Lamia androgyne d'Aristophane. Quatre satyres torturent la femme de plusieurs manières : deux d'entre eux lui arrachent la langue et la brûlent au bas-ventre, tandis que les deux autres se préparent à la fouetter et à lui fracasser le crâne d'une énorme massue ressemblant à un pilon de mortier. Le cinquième satyre ne participe pas à l'action, mais se tient à l'écart de ses compagnons. Peint frontalement, il ne regarde pas le supplice mais « s'en abstrait, afin d'établir un relais entre le groupe des actants et le spectateur réel (l'utilisateur du vase) »[256].

Cette image a fait couler beaucoup d'encre. Mayer considère qu'il s'agit d'une femme originaire d'Afrique noire (et Lamia fut reine de Libye) ; la contrée où la scène se passe serait également l'Afrique (en raison de la présence du palmier), et il s'agirait d'une scène tirée du théâtre comique où la Lamia capturée d'Aristophane aurait été torturée pour le plaisir du peuple[257]. E. Romagnoli

255 VERMEULE 1977, p. 295, met en rapport le visage de la créature de l'œnochoé de Boston (cf. *supra*, p. 55), qu'elle décrit comme celui « d'une femme irascible d'âge moyen », avec celui de la femme torturée par les satyres.

256 Cf. HALM-TISSERANT 1989, p. 74–76.

257 MAYER 1891, p. 303. Cf. également BEARDSLEY 1929, p. 59, n° 111, SELTMAN 1920, p. 18,

considère cette image comme la représentation d'un *drômenon* cabirique, un drame rituel qui proviendrait du thème populaire de la femme torturée et serait joué dans un sanctuaire[258]. Cependant, les vases découverts dans le Cabirion de Thèbes montrent des images parodiques, tandis que dans notre cas, s'il y a caricature, elle ne concerne que la femme; les satyres ne sont déformés en aucune façon.

Cette scène a aussi été considérée comme illustrant un récit de marin rapporté par Pausanias. Le marin, égaré, accosta aux îles «Satyrides», dont les habitants étaient roux et pourvus de queues. Dès que les satyres virent le bateau, sans parler, ils attaquèrent les femmes qui s'y trouvaient. Les marins effrayés débarquèrent une femme barbare, que les satyres maltraitèrent «non seulement de la manière habituelle mais sur toutes les parties du corps». Ce récit pourrait en effet correspondre à la scène qui se déroule sur le lécythe. Cependant, la description des habitants – qui ne parlent pas et qui ont une queue – a fait penser qu'il s'agirait plutôt de singes, qui seraient représentés comme des satyres sur le vase[259]. Or ces satyres sont représentés de manière canonique. Une deuxième objection à cette hypothèse, est que le récit de Pausanias proviendrait d'un marin, son contemporain. Comment un artiste attique des environs de 470 avant notre ère pourrait-il connaître une histoire aussi éloignée dans le temps et dans l'espace? À moins qu'il ne s'agisse d'un très ancien *topos* légendaire, illustré déjà sur le vase[260].

D'autres attribuent cette scène au drame satyrique[261]. L'image représenterait une révolte de serviteurs qui se vengent d'une maîtresse trop dure: l'un des satyres attaquerait avec le pilon, malade de l'utiliser tous les jours pour moudre du grain. La composition met en scène des supplices réels, dont l'*apotumpanismos*, un supplice courant qui consistait à exposer le condamné à mort, debout ou assis et attaché à un pieu[262]. L'exposition pouvait s'accom-

---

et SNOWDEN 1970, p. 155, qui considèrent qu'il s'agit effectivement de l'africaine Lamia.

258 ROMAGNOLI 1907, p. 164–166, considère également comme des *drômena* cabiriques les représentations de l'œnochoé de Berlin et de l'œnochoé attique que nous examinerons ci-dessous (cf. *infra*, p. 64 s).

259 Paus. 1, 23, 5–6. BUSCHOR 1927 (*contra*: VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1931, p. 273, n. 2); HEDREEN 1992, p. 95, n. 53. BEARDSLEY 1929, p. 59, combine l'hypothèse de Buschor avec celle de Lamia. Chez Plin., *HN* 8, 216, les satyres sont une race de singes. Sur le rapport singes/satyres sur des représentations figurées, cf. BRIJDER 1988.

260 BORGEAUD 2001.

261 HASPELS 1936, p. 170; VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1931, p. 273, n. 2, identifie la femme à Lamia.

262 Supplice attesté par Arist., *Ath.* 45, 1; Pl., *Lg.* 9, 855c. Pour la description de l'*apotumpanis-*

pagner d'autres tortures : ici, la femme subit une forme de *glossokop(t)ein* (arrachement de la langue), la flagellation, la crémation des organes sexuels. Le fracassement du crâne qui se prépare était destiné à achever le supplicié. Le peintre reproduit donc diverses tortures bien connues de ses spectateurs. Et le fait que le pal est remplacé par un arbre peut indiquer que la scène se passe à l'extérieur, comme c'était souvent le cas pour les supplices officiels[263].

Enfin, pour appuyer l'identification de cette scène à la torture de Lamia, on a mis l'accent sur le côté burlesque qui caractérise certains des instruments de torture : le fouet est fréquemment mentionné dans les pièces d'Aristophane, le pilon est un instrument féminin qui engendre le rire au théâtre, et la crémation, quant à elle, pourrait avoir un rapport avec l'épilation à la cire chaude et émaner de l'imaginaire comique[264]. En outre, les traits africains attribués à notre personnage ont été contestés : les cheveux ne seraient pas crépus mais hirsutes ; les gros ventres, les jambes grêles et les poitrines tombantes pour les femmes sont des procédés ordinaires de charge comique, retrouvés par exemple sur les vases cabiriques. Dans ce cas, les excès et les malformations seraient une manière d'exprimer un statut autre qu'humain[265]. Une observation attentive du vase par Halm-Tisserant ajoute, à l'espèce de groin que forme la bouche,

---

mos, cf. KERAMOPOULLOS 1923, p. 15–19 (suivi par CANTARELLA 2000, p. 35–40, et HALM-TISSERANT 1998, p. 158–167 ; *contra* : LATTE 1940, col. 1606–1608). Selon GERNET 1924 (1968), et 1984, p. 27, ce châtiment s'appliquait aux criminels de bas étage et aux meurtriers. Selon LORAUX 1984b, p. 199, l'*apotumpanismos* comportait une sorte de pendaison ou de strangulation. L'exposition au poteau était accompagnée de plusieurs châtiments annexes (HALM-TISSERANT 1998, p. 167–171).

263 *Glôssokop(t)ein* est un terme des codes juridiques byzantins (PATLAGEAN 1984, p. 406). La langue du supplicié était normalement tranchée ; sur ce vase, en revanche, la langue est arrachée à l'aide d'une large pince (HALM-TISSERANT 1998, p. 42–43). Pour la flagellation, un châtiment souvent lié à la condition servile, cf. HALM-TISSERANT 1998, p. 122–128. Sur l'*apotumpanismos* accompagné de flagellation, cf. GERNET 1924 (1968), p. 181 ; HALM-TISSERANT 1998, p. 167–168. Pour le fracassement du crâne, cf. Plut., *Per.* 28, 2 ; HALM-TISSERANT 1998, p. 169–171. Pour le supplice en plein air, cf. Pl., *Lg.* 9, 854b.

264 HALM-TISSERANT 1989, p. 71–74, et 1998, p. 122. Ar., *Th.* 1126, 1135 (fouet) ; *V.* 643 (fouet) ; 938 (pilon). HALM-TISSERANT 1998, p. 170–171, rapproche l'emploi du pilon, ustensile de la comédie, du fracassement du crâne du condamné sous le gourdin. Ar., *N.* 1085 (épilation) ; à propos de l'épilation, cf. DAVIES 1987, p. 243–248, n. 25.

265 HALM-TISSERANT 1989, p. 74–75. HASPELS 1936, p. 170. De plus, BEARDSLEY 1929, p. 59, pense que la femme a des cavités orbitales vides, ce qui rappelle les yeux amovibles de Lamia.

aux deux dents pointues de la mâchoire supérieure, au profil lippu, aux ridules superposées qui barrent le front entre les yeux, le membre ithyphallique, qui confirmerait le caractère monstrueux de la figure[266]. Selon Halm-Tisserant, il s'agirait donc de l'androgyne Lamia, capturée et exposée, attachée à un palmier, qui servirait d'indice topographique pour désigner la Libye. Cette légende populaire serait bien connue jusqu'à l'époque romaine : « Lamia tortionnaire et dévoreuse fut dans l'imagerie populaire (avant de l'être dans la comédie) à son tour torturée, voire éventrée vive »[267]. Cette image pourrait illustrer une scène de la comédie perdue de Cratès intitulée *Lamia*[268]. Quoique plus ancienne que le *Bousiris* d'Euripide, cette image pourrait donner une idée du rôle que Lamia pouvait assumer dans ce drame satyrique ; l'image de la « mise au pilori » d'un monstre s'intégrerait normalement dans le cadre d'une aventure dont Héraclès était le personnage principal[269].

Qu'il s'agisse de Lamia capturée ou non, il est intéressant de s'attarder brièvement sur le cinquième satyre qui, représenté frontalement, ne participe pas à l'action collective, n'en est même pas spectateur, mais regarde l'utilisateur du vase. Ce satyre, situé à l'extrémité droite, proche de l'anse que tient l'utilisateur du vase (s'il est droitier), fait qu'en maniant le lécythe, c'est lui qu'on voit en premier. « Par ce vis-à-vis, il nous confirme dans notre position de spectateur et même de voyeur sadique, et nous incite à faire tourner le vase pour voir la scène se dérouler sous nos yeux »[270]. Et ce qui se déroule sous les yeux du spectateur est une scène violente, à caractère sexuel nettement prononcé : au moins l'un des satyres, celui qui est accroupi devant la femme, se concentre sur ses organes génitaux qu'il veut brûler, et sur sa poitrine qu'il semble s'apprêter à pincer (en tout cas à toucher) ; les gestes de ses mains servent également à « montrer du doigt » en quelque sorte, à désigner clairement au spectateur ces parties du corps féminin. L'interprétation du cinquième satyre par B. Stais, qui décrivit ce vase à l'occasion de son introduction au Musée archéologique national d'Athènes en 1889, est significative : il

---

266 FRONTISI-DUCROUX 1995b, p. 42, considère en revanche qu'il s'agit « d'un pubis laineux en train de brûler » dans une « parodie sauvage d'une scène d'épilation ».

267 HALM-TISSERANT 1989, p. 79.

268 JOHNSTON 1999, p. 178–179 ; 1995, p. 373, l'auteur établit le parallèle entre la poitrine « horriblement pendante » de la femme torturée et l'énorme poitrine dont Lamia est affublée dans les traditions grecques modernes (cf. *infra*, p. 81, n. 341). Cependant, dans les traditions néo-grecques, ce trait caractérise toutes sortes de créatures féminines inquiétantes (cf. *infra*, p. 228).

269 CHOURMOUZIADIS 1974, p. 150.

270 FRONTISI-DUCROUX 1995a, p. 110.

serait « mélancolique » comme s'il « désapprouvait » les tortures que subit la femme[271]. À notre avis, son attitude serait plutôt indifférente et rappelle celle des personnages représentés sur un skuphos béotien de la fin du Vᵉ siècle. Dans un atelier de potier, un homme pendu au plafond subit la torture ; les autres personnages semblent vaquer à leurs occupations ordinaires sans prêter attention à la scène violente qui se déroule à côté d'eux, ce qui renforce le caractère insolite de l'image. Tout comme le cinquième satyre, ils donnent l'impression que rien de spécial ne se passe à côté d'eux[272]. L'indifférence affichée rend ces scènes d'autant plus insolites. Selon M. Halm-Tisserant, dans les deux scènes les sévices sexuels seraient appliqués par des personnes du sexe opposé ; des satyres torturent la femme sur notre lécythe et, sur le skuphos béotien, une patronne ordonne le supplice de son ouvrier, dont le pénis est attaché par une corde[273].

Le corps de cette femme torturée a été mis en parallèle avec celui d'une femme représentée sur une œnochoé attique à figures noires trouvée dans une tombe béotienne du IVᵉ siècle avant notre ère. On y voit une femme qui court vers la droite, en direction d'une table à trois pieds sur laquelle est posé un vase. Elle partage avec la femme du lécythe le ventre bombé, les jambes grêles, les organes génitaux masculins, enfin l'allure générale, mais suggère en même temps une femme nettement plus jeune que celle torturée par les satyres. Elle transporte un objet en équilibre sur sa tête. Mayer la nomme également Lamia, et interprète sa course par sa hâte d'aller boire le contenu de l'outre posée sur sa tête. Il rapproche l'image de celles des vases cabiriques ; dans ce cas l'élément comique serait la hâte avec laquelle le monstre alcoolique court pour avaler au plus vite son vin. La nudité, plus qu'un moyen de montrer l'androgynie du personnage, semble aussi renforcer un côté, disons, « sans frein » : un personnage qui court ainsi boire son vin, monstrueux parce qu'androgyne de surcroît, ne s'embarrasse pas de ce signe de « civilisation » que constitue le port d'un vêtement. Dans l'iconographie, la nudité caractérise les êtres surnaturels et les courtisanes qui, dans l'imaginaire grec, ne sont pas très éloignées des monstres mythiques[274].

---

271 STAIS 1889, p. 232–233, § 40.

272 Le skuphos se trouve au Musée archéologique national d'Athènes (nᵒ inv. 442, imitation des figures noires). Cf. JORDAN 2000.

273 HALM-TISSERANT 1998, p. 44–45.

274 MAYER 1891, p. 306–307. ROMAGNOLI 1907, p. 164. WOLTERS & BRUNS 1940, p. 126, pl. 61, 6. Sur la nudité, cf. BONFANTE 1989, p. 558–562 ; REINSBERG 1993, p. 78. Sur la relation monstre/courtisane, cf. *supra*, p. 31–32, et *infra*, p. 279 s.

Hellenic Ministry of Culture and Sports/National Archaeological Museum

FIG. 5 *Femme (androgyne) qui court. Œnochoé attique à figures noires trouvée en Béotie, dans une tombe du IVe s. av.è.c. Musée Archéologique National d'Athènes.*

Enfin, la figure, selon nous, qui se rapproche de ce que pourrait être Lamia (ou encore Mormô ou Empousa), est celle représentée sur un skuphos à figures noires du IVe siècle avant notre ère, appartenant aux vases cabiriques. Une créature féminine velue, qui fait penser à un gorille ou un chimpanzé, à la poitrine pendante et au ventre bombé, y poursuit un petit homme nu. Celui-ci

FIG. 6 *Créature monstrueuse féminine poursuivant un jeune homme. Skuphos cabirique à figures noires, du IVe s. av.è.c. Collection privée de Londres.*

a laissé tomber son bagage et ses vêtements et se dirige vers un arbre sur lequel deux autres hommes nus se sont déjà réfugiés. En dessous de l'arbre se trouve un objet qui pourrait être une charrue[275]. On a identifié la créature menaçante à Karkô, afin d'établir une connexion avec les cultes du Cabirion. En effet, Hésychius mentionne d'une part les Cabires *Karkinoi*, « enfants d'Héphaïstos » et « honorés comme des dieux à Lemnos », et identifie d'autre part Karkô à Lamia[276]. Les Cabires sont des entités maritimes à fonction métallurgique, nés de l'union d'Héphaïstos et de Cabeirô, la fille de Protée, et identifiés à l'animal qui conjoint mer et métallurgie : *karkinos*, le nom du crabe en grec, désigne également les tenailles du forgeron[277].

L'existence éventuelle d'êtres surnaturels nommés Karkinoi constitue un sujet de controverse. Aristophane mentionne « un des dieux de Karkinos », ce qui soit attesterait l'existence de divinités nommées Karkinoi, soit constituerait une allusion railleuse à la famille du poète tragique Karkinos, dont les trois fils

275 BOARDMAN 1991, p. 8, n. 8. WOLTERS & BRUNS 1940, p. 103, pl. 52, 3, et DAUMAS 1998, p. 37 (gorille). MCDERMOTT 1938, p. 230, n° 324 (chimpanzé).

276 LEVI 1964, p. 155–156, pl. V–VI. Hesych., s.v. *Kabeiroi Karkinoi*, et s.v. *Karkô*.

277 DETIENNE 1970, p. 230 ; DETIENNE & VERNANT 1974, p. 255–256.

étaient danseurs[278]. Pour Marie Delcourt, les Karkinoi seraient des êtres surnaturels liés aux crabes sacrés, et elle mentionne «une autre Croquemitaine, *Karkinar*» qui «a pour fille l'Empuse Patte-d'Ane». En réalité, Karkinar est un démon mentionné par un manuscrit du XVe siècle qui a effectivement une fille à patte d'âne (*onoskelis*) nommée peut-être Semiramêl[279]. Le nom Karkinar proviendrait de Karkinos, et Karkô pourrait être une forme raccourcie de Karkinar-Karkinos[280]. En se basant sur ces données, l'on a identifié Karkô, fille de Karkinar-Karkinos, à Lamia, Onoskelis/Sémiramêl et Empousa (l'*onoskelis* par excellence)[281]. Or, se baser sur une source aussi tardive pour identifier le père de l'antique Empousa paraît difficilement soutenable. Nous verrons que si le terme *onoskelis* est présent dans les traditions byzantines, il n'en va pas de même pour Empousa.

Pour revenir à Karkô, le terme a été linguistiquement rapproché du terme *karkinos*, et le nom de Karkô a en outre été associé aux termes *karcharos* et *karcharodôn*, «aux dents acérées». Ces termes sont basés sur le radical **khar-* qui signifie «dur, solide». Ainsi le nom de Karkô ferait-il allusion à l'inquiétante dureté des dents du personnage[282]. Au-delà de l'hypothèse de Karkô, ce qui ressort clairement de la scène du skuphos cabirique est un côté sexuel manifeste: les personnages sont nus, et la femme qui les poursuit semble aussi bien capable de les dévorer que d'en abuser sexuellement: nous sommes cette fois très proches de la représentation de Lamia, sans pour autant exclure d'autres manières de la représenter, ou d'autres identifications pour cette scène.

On a également rapproché l'image de la femme torturée par les satyres de certaines figurines

> qui représentent des personnages de théâtre et qui ont été considérées comme des Lamies (…). Lippues, naines ou obèses, ces courotrophes au

278 Ar., *N.* 1260. DIEHL 1919 (divinités). COULON (éd. des *Nuées*, *CUF*), p. 218, n. 3 (famille du poète tragique). Cf. Ar., *P.* 781–795, et *V.* 1500–1515, où le poète raille la famille de Karkinos; voir également les éds des *Nuées* par STARKIE 1966 (éd. comm.), p. 272, et DOVER 1968 (éd. comm.), p. 242–243.

279 DELCOURT 1957, p. 182. Pour les crabes sacrés, cf. Ael., *NA* 17, 1. L'identification de Karkô à Semiramêl, fille de Karkinar, est également soutenue par PELLIZER 1982, p. 152. Pour le manuscrit en question, cf. *infra*, p. 284, n. 141.

280 KERN 1919a, col. 1951. BOLL 1909, p. 150.

281 HOPFNER 1921–1924, II/2, § 271, p. 451–453. Pour le crabe associé à Héphaïstos, cf. DASEN 1993, p. 198.

282 SKODA 1982, p. 153–154, 164. PELLIZER 1982, p. 152–153.

> rictus de sorcière, qui portent dans les bras des enfants à tête fœtale, offrent des analogies avec la créature torturée. Parfois même l'une de ces statuettes est phallique[283].

En effet, une statuette en terre cuite datant de la fin du IVe siècle avant notre ère représente une naine courotrophe, aux lèvres épatées, au nez écrasé, au front déformé, tenant «un enfant à grosse tête de vieillard» assis sur son épaule gauche; cette statuette a été considérée comme «une caricature de négresse» représentant Lamia[284]. Toutefois, il pourrait s'agir aussi d'une caricature du groupe de Déméter portant Corè. Lamia a aussi été identifiée comme le personnage représenté par un masque provenant de l'Allemagne romaine. Il s'agit d'une vieille femme ridée, avec de grands yeux effrayants et la bouche ouverte sur un rictus menaçant. Lamia serait un personnage commun de la farce, le pendant féminin de l'ogre Manducus[285]. Est-ce ce genre de masque que les Grecs appelaient *mormolukeion*, «épouvantail», du nom d'un personnage apparenté à Lamia, Mormô? Un masque que pourrait porter l'acteur incarnant la vieille lubrique poursuivant un jeune homme, nommée Empousa chez Aristophane[286]? L'idée de se retrouver devant l'image de ce qu'on ne connaît que par les textes est séduisante. Mais nous supposons que cela pourrait illustrer aussi bien Lamia que n'importe quelle autre vieille de la comédie, et que le masque pouvait probablement servir à incarner plusieurs personnages effrayants à tour de rôle.

Ces essais d'identification iconographique de Lamia par les auteurs modernes sont aussi hypothétiques que contradictoires[287]. Selon nous, la créature qui semble se rapprocher le plus d'une «ogresse» du genre de Lamia doit être la femme velue du skuphos cabirique. Nous voudrions cependant attirer

---

283 Halm-Tisserant 1989, p. 77.

284 Besques 1972, p. 36, D 200, et pl. 44c.

285 Bieber 1961, p. 248, fig. 823 et 824, qui mentionne un deuxième masque de provenance similaire, dont il ne reste que le front ridé et la chevelure. Pour Manducus, cf. Cèbe 1966, p. 38.

286 Pour le *mormolukeion*, cf. *infra*, p. 131 ss. Pour Empousa, cf. *infra*, p. 263 s.

287 Il existe une seule représentation positive de Lamia ou plutôt de Lamies, d'époque contestée mais nettement plus récente. Sur une mosaïque de pavement de la cathédrale de Pesaro, deux oiseaux à tête féminine coiffés de bonnets phrygiens étaient représentés dans un médaillon. L'inscription était «LAMIE». Selon Weicker 1902, p. 32 et 208, cette mosaïque, aujourd'hui détruite, daterait d'environ 500 è.c. En revanche, pour Leclercq-Marx 1997, p. 102, fig. III, 55, elle daterait du XIIe s. Cette représentation est manifestement inspirée par celles des Sirènes ou des Harpyes (ibid., p. 99) et n'exclut pas d'autres manières de représenter Lamia.

l'attention sur le fait que nous ne disposons d'aucune description précise de Lamia. Le fait qu'elle soit devenue « bestiale » laisse le champ libre à toutes les interprétations, et cela dès l'antiquité. Un personnage aussi commun, dont les nourrices parlent aux enfants, n'a pas besoin de description fixe, mais peut très bien s'accommoder de la description sortie de l'imaginaire de chaque nourrice et de chaque enfant, comme de celle de chaque peintre ou auteur dramatique. Lamia incarne les terreurs de la petite enfance, qui prennent des formes différentes dans l'imaginaire de chacun. Les peintres peuvent très bien l'avoir représentée de la manière dont chacun d'eux l'imaginait pendant l'enfance, mais en s'en moquant à présent que, devenus adultes, ils n'en sont plus effrayés. Peut-être Lamia n'a-t-elle jamais eu de description détaillée ; une peinture succincte, mais terrifiante, était suffisante pour laisser libre cours à l'imagination de chacun[288]. Ce n'est peut-être pas tant en raison d'un manque de sources, non parvenues jusqu'à nous, que nous ne connaissons pas l'aspect extérieur de Lamia, mais parce que cet aspect était aussi multiple et varié que l'imagination de tous ceux qui entendaient l'adjectif *dusmorphos* la qualifiant.

Le premier terme de la comparaison

Quelles sont les frontières d'un mythe ou d'une légende ou d'un conte ? Quand doit-on cesser d'en prendre en considération les diverses variantes ? Quelle est la limite à ne pas franchir lorsqu'un même terme particulier est en cause à travers les siècles, surtout lorsque ses attestations tardives sont utilisées pour en expliquer des traits antérieurs ? Nous avons choisi la méthode de la comparaison des êtres antiques avec leurs homonymes modernes, une étude historique donc, accompagnée d'une comparaison diachronique, avec la conviction que cette méthode nous permettra d'acquérir une vue aussi précise que possible des significations que recouvrent ces termes dans chaque contexte socio-historique et culturel donné.

Mais auparavant, une brève récapitulation semble nécessaire, pour poser le premier terme de la comparaison. Selon la plupart des sources anciennes, Lamia est libyenne, et même reine des Libyens. Après qu'elle eut reçu les faveurs de Zeus, Héra provoqua la mort de ses enfants. De chagrin, elle devint difforme et tuait les enfants des autres. Ce sont là les principaux traits de sa légende. Mais les moutures différentes sont nombreuses, fait certainement dû à son incontestable popularité. Elle a également un curieux rapport avec le regard : lorsqu'elle ne voit plus, elle n'est plus en deuil, malgré le fait que le

288 Sur la description généralement succincte des êtres terrifiants peuplant la « mythologie particulière des enfants » dans le folklore moderne, cf. JOISTEN & ABRY 1998, p. 23.

sommeil lui soit refusé. Par ailleurs, elle est hermaphrodite et cannibale, un cannibalisme à aspect parfois sexuel. Le fait de dévorer, entre autres, des humains, est également le propre des bêtes, et Lamia est souvent qualifiée de *thêrion*, notamment dans le récit à propos d'Eurybatos et de Lamia-Sybaris, ou lorsque son nom désigne une sorte de requin. Elle a aussi une relation étroite avec l'eau et les puissances qui y habitent : elle est, selon certains, fille de Poséidon, selon d'autres mère de Scylla, et elle crée une source en disparaissant. Ainsi, on a pensé qu'au départ, Lamia était une figure de la légende marine, analogue à Scylla, aux Sirènes et aux Harpyes[289]. Mais est-ce qu'il s'agit d'*une* figure ? Est-ce que la fille de Poséidon et mère de la Sibylle, la reine des Trachiniens, la créature épouvantail d'enfants et la mère du bel Achille, convergent toutes vers le même personnage ? En tout cas, elles partagent des traits qui semblent les associer entre elles. Lamia est encore une et multiple, le nom pouvant désigner une espèce. Le nom sert également à désigner une courtisane célèbre, souvent comparée à l'ogresse de la légende.

Ces éléments divergents amènent à s'interroger sur le statut de Lamia. Elle possède des pouvoirs surnaturels, non seulement la cécité contrôlée, mais également la possibilité de se métamorphoser en tout ce qu'elle veut. Cependant, peut-on la qualifier de « démon », terme ambigu s'il en est[290] ? Lorsque l'on lit son histoire, on a l'impression que le temps où elle fut femme, belle et reine est très lointain : elle donne en effet une impression de « permanence ». Mais elle fut humaine, et ce n'est qu'en devenant bestiale qu'elle acquit son aspect surnaturel. De plus, sa « bestialité » est absolue, c'est du moins ce que nous enseignent les récits où elle est *thêrion*. S'attaquer à des enfants, dès l'abord innocents et sans défense, est le comble du vice et de la dénaturation de sa personnalité au départ humaine. C'est ce côté surnaturel qui fait que les auteurs chrétiens la qualifient de « démon »[291]. Cependant, nous lui attribuerions plutôt, ainsi qu'à ses compagnes, un statut étranger à tout ordre. Elle incarne un être maléfique, qui se situe hors de la hiérarchie homme-démon, qui n'obéit à aucune loi et n'agit que pour son propre plaisir, plaisir constitutif de son identité même. On serait plutôt tenté de dire qu'elle est « autre », d'autant plus monstrueuse qu'elle ne peut être inscrite dans un système, n'étant ni femme, ni homme, ni bête, ni divinité, tout en étant un peu de tout à la fois.

---

289 Hild 1904.

290 Selon Detienne 1963, p. 29, le terme ancien *daimôn* est « un signifiant flottant », c'est-à-dire « un signifiant sans signifié déterminé, mais disponible et seulement défini par son insertion dans une pensée et, plus encore, à tel ou tel niveau de pensée », ce qui rend son usage difficile.

291 Cf. *infra*, p. 71.

Elle est l'incarnation des peurs enfantines, aussi multiple que l'imaginaire de chaque enfant et de chaque nourrice. Elle est difforme, mais nous n'avons pas de description précise de son aspect ; pourtant, l'imaginaire grec excellait à attribuer à diverses créatures un bon nombre de têtes, d'yeux, de mains, à mélanger membres humains et animaux, etc. Mais l'aspect de toutes ces créatures est dû soit à leur généalogie, soit à une métamorphose voulue par une divinité. Lamia, et c'est peut-être là une cause d'effroi supplémentaire, devient telle toute seule, aucun dieu ne la transforme en oiseau ou en étoile, exception faite d'une tradition isolée[292]. Terreur de la petite enfance, elle est le monstre caché sous le lit de chacun pour le dévorer. Et, comme lui, elle peut parfois être vaincue, ne fût-ce que par les railleries des auteurs qui la mentionnent[293].

2 Les Lamies chrétiennes de l'antiquité au présent

Lamies chrétiennes, antiques et byzantines

L'antiquité chrétienne connaît également les Lamies. Le fameux terme *lilith* fut traduit dans la *Septante* par « onocentaure » et dans la *Vulgate* par « lamia »[294]. Chez les auteurs chrétiens, Lamia devient tout naturellement un démon. Eusèbe de Césarée considérait que les miracles du païen Apollonios de Tyane n'avaient pu être accomplis qu'avec l'aide d'un démon : Apollonios chassait ainsi un démon par l'autre, il a chassé le démon Empousa-Lamia-Mormolukia de Ménippe par un autre, plus fort. Eustathe aussi parle de cette Lamia « dont le mythe fait un démon »[295].

Les scholiastes et les lexicographes, nous l'avons vu, connaissent bien Lamia. Dans une scholie à la *Paix* d'Aristophane, après le récit de la vie de Lamia, on affirme : « C'est pourquoi les nourrices pour faire peur aux petits enfants appellent contre eux Lamia » (διὰ τοῦτο καὶ τὰς τίτθας ἐκφοβοῦσας τὰ βρέφη καλεῖν ἐπ' αὐτοῖς τὴν Λάμιαν). Michel Psellos (XIe siècle) loue sa mère pour lui avoir raconté les histoires bibliques plutôt que « les mythes et la *lamia* qui-effraye-à-la-manière-de-Mormô » (τῆς μορμολυττούσης λαμίας), conformément aux prescriptions d'Eusèbe de Césarée, qui conseille de raconter aux enfants des « mythes utiles » (ὠφέλιμοι μῦθοι). Le scholiaste d'Aristide définit Lamia

292 Cf. *supra*, p. 16, n. 67.

293 Cf. *supra*, p. 48.

294 Isaïe 34, 14. Cf. *infra*, p. 280.

295 Eus. Caes., *C. Hier.* 30 et 35. Eust., *ad Od.* XII, 85, § 477 [vol. II, p. 13, 24].

comme « celle qu'aujourd'hui nous appelons en privé Strigla »[296]. Nous ne pensons pas que la scholie signifie qu'à cette époque l'on n'utilisait pas le terme Lamia. Mais le scholiaste vient de narrer l'histoire ancienne de Lamia et essaie de lui trouver un terme contemporain équivalent. En effet, pendant la période byzantine, les nourrices et les mères racontaient aux enfants des histoires à propos de Lamies, de dragons, ainsi que les fables d'Ésope. Lorsque ceux-ci étaient turbulents, elles utilisaient divers épouvantails, elles faisaient des grimaces, portaient des masques ou des sacs sur la tête, les menaçaient de les donner à l'ours, ou leur parlaient de Lamia. Le terme a, en tout cas, gardé sa connotation de voracité : il a le sens de « faim ardente » à l'époque byzantine, et désigne également le ver solitaire, associé naturellement à la voracité, sens qu'il garde en grec moderne[297]. Le verbe *lamiônô* utilisé dans les poèmes de Théodore Prodrome (XIIe siècle) signifie « manger excessivement »[298].

C'est plus ou moins tout ce que l'on peut dire de Lamia à l'époque byzantine. Les traditions post-byzantines et grecques modernes à son propos sont nettement plus riches, et une fois celles-ci examinées nous disposerons de nos deux termes de comparaison : les Anciens et les Modernes.

Toutefois, avant de passer aux Lamies néo-grecques, il serait intéressant de s'attarder brièvement sur les Lamies latines, antiques et médiévales. Les Lamies sont peu présentes dans les textes de l'antiquité latine : leurs attestations principales proviennent d'Horace, qui fait allusion à une Lamie qui engloutit des enfants vivants, et d'Apulée, qui qualifie de Lamies les méchantes sorcières qui maltraitent un jeune homme[299]. En revanche, au moyen âge les commentateurs chrétiens de la Bible se sont beaucoup servis de l'image de Lamia, confondue avec celle de l'hébraïque Lilith dans un but polémique, pour symboliser la « nature démoniaque » des juifs. Parallèlement, Lamia était considérée comme un animal cruel dans les écrits des philosophes naturels, dont Albert le Grand[300].

---

296 *Sch. Ar. P.* 758. Psell., *Enc.*, SATHAS 1876, p. 17. Eus. Caes., *PG* 21, col. 956. *Sch. Aristid. Pan.* 102. Sur le terme *strigla*, cf. *infra*, p. 82, 152, 178–180, 226 s.

297 HERTER 1943 (1975), p. 533. *Cosm. Dam. Vit. Mir.*, RUPPRECHT 1935, *mir.* 32, p. 66–68 ; ms. du British Museum, Add 37534 P 7944, Xe s. (ver solitaire) ; cf. également *infra*, p. 83.

298 KOUKOULES 1948–1957, I/1, p. 150–153. Théodore Prodrome chez HESSELING & PERNOT 1910, III, 255 : ἐκεῖνοι νὰ λαμιώνουσιν καὶ ἐγὼ νὰ μὴ χορταίνω : « et eux de bâfrer et moi de ne pas me rassasier ».

299 Cf. *supra*, p. 41. Apul., *Met.* 1, 17. LEINWEBER 1994. RESNICK & KITCHELL 2007, p. 83.

300 RESNICK & KITCHELL 2007, p. 87–94. Pour les Lamies dans les traditions de l'Occident médiéval, cf. également LECLERCQ-MARX 1997, p. 79, 83, 87, 99–102, 105, 113, 118, 228, 232–235.

Plus tard, le personnage de Lamia a eu un certain succès dans la littérature occidentale. Le romantique anglais John Keats a écrit vers 1820 un poème intitulé *Lamia*, dans lequel une femme-serpent personnifie la beauté amoureuse ; son amour est détruit par la sévère philosophie d'Apollonios de Tyane. Le poète reproduit l'histoire qui nous est bien connue par Philostrate. Mais chez Keats, Lamia n'est pas dangereuse. C'est seulement un être surnaturel, éperdument amoureux d'un jeune homme. Keats ne s'inspira pas directement de Philostrate, mais de l'histoire racontée par l'un des principaux humanistes anglais, Robert Burton, dans son ouvrage sur la folie publié en 1621[301]. Le poème de Keats inspira à son tour une superbe sculpture en bronze et ivoire, réalisée en 1899–1900 par George Frampton et intitulée *Lamia*. Goethe connaissait aussi les traditions grecques anciennes se rapportant aux Lamies et aux Empousai. Dans le *Second Faust*, écrit vers 1832, il les mit en scène de manière très vivante, et les représenta telles qu'on les imaginait à l'époque byzantine, c'est-à-dire comme des démons. Il les fit revivre en tant que « cousines » du diable Méphistophélès, cousines lointaines, mais de même essence que lui[302].

Les Lamies néo-grecques

Quelques difficultés inhérentes à l'étude des traditions néo-grecques

Dans cette partie, nous examinerons les traditions[303] populaires néo-grecques, afin de pouvoir les comparer aux sources anciennes examinées. Nous nous intéresserons donc aux récits qui mettent en scène des personnages homonymes des Lamies antiques, en gardant le principe de la langue grecque que nous avons suivi jusqu'à présent, pour les raisons déjà exposées : autant approfondir ce domaine, plutôt que d'essayer de déterminer si l'histoire de Lamia est bien arrivée en Chine, et par quels moyens. Nous laissons cette recherche à d'autres, spécialisés dans ce domaine[304]. Les allusions à d'autres cultures seront donc faites à titre anecdotique, afin de donner un parallèle intéressant. En effet, le fait de trouver des parallèles entre certains types de récits dans diverses régions du monde ne démontre pas nécessairement un processus d'emprunt entre civilisations extrêmement éloignées, mais peut-être une préoccupation commune

301 KEATS 1820, p. 314–353. BURTON 1621 (1927), p. 648. À propos du poème de Keats, cf. SKULSKY 1981, p. 148–170 ; TING 1966, p. 162, n. 77.

302 Cf. *supra*, p. 1 ss.

303 Sur ce « mot-problème » que nous utilisons ici comme un « mot-outil », cf. LENCLUD 1994. Voir aussi les réflexions de POLITIS 2006, p. 58–75, sur la tradition, l'histoire et le souvenir.

304 Cf. *supra*, p. 29.

des humains, et aussi une imagination souvent stimulée par des phénomènes semblables[305].

L'examen des traditions néo-grecques présente certaines difficultés inhérentes à la manière dont l'étude du folklore s'est développée en Grèce moderne. Ces traditions, telles qu'elles sont rapportées, peuvent souffrir d'altérations. Elles peuvent être dues à la querelle linguistique qui a marqué l'État néo-grec, le choix se présentant entre l'adoption d'une langue archaïsante artificielle (la *kathareuousa*), et celle d'une langue « vulgaire » parlée par les gens « incultes » et remplie d'idiotismes (la *démotique*)[306]. La transcription des traditions en a souffert, dans le cas des chants populaires par exemple : certains ont incorporé dans leurs éditions tous les poèmes écrits en langue démotique, y compris ceux composés par des auteurs connus, et pas seulement les chants populaires[307]. D'autres ont intentionnellement altéré les chants pour les rendre plus « beaux », plus héroïques, plus proches du goût du public, avec moins d'emprunts turcs ou italiens[308]. Les mises par écrit des traditions peuvent également avoir subi des altérations orales, conscientes ou non[309]. Les textes auxquels nous nous référerons ne seront donc pas toujours issus d'éditions critiques, mais nous devons nous y référer faute de mieux.

Le deuxième problème est celui de l'intentionnalité sous-jacente dans l'édition et surtout dans l'interprétation de certains textes. Problème qui, une fois de plus, est profondément enraciné dans l'histoire de la Grèce moderne. Lors de la naissance de l'État grec, vers 1830, l'historien Jacob Phillipp Fallmerayer accusa les Grecs modernes de ne pas avoir une goutte de sang grec ancien dans les veines. Pour contrecarrer cette théorie, les savants grecs du XIXe siècle entreprirent de démontrer la continuité de la civilisation de l'antiquité jusqu'à nos

305 Cf. à ce propos l'ouvrage de CAILLOIS 1938, et en particulier le chapitre sur la mante religieuse, p. 37–85.

306 Sur la querelle linguistique, cf. DIMARAS 1983, p. 150–151, 203–204, 266–268, 357–358, 370–371 ; KYRIAKIDOU-NESTOROS 1978, p. 62–67 ; POLITIS 1995, p. 11–15, 95–100, 208–210 ; POLITIS 1998, p. 130–134.

307 KYRIAKIDOU-NESTOROS 1978, p. 80.

308 POLITIS 2010, p. 240, 254, 263–276.

309 Voir la théorie de S. Kyriakidis concernant les altérations dans les chants populaires, décrite par KYRIAKIDOU-NESTOROS 1978, p. 173–174. Kyriakidis considérait que les erreurs dans les textes des chants appartiennent au discours oral, puisque les chants sont transmis oralement. Les altérations inconscientes consistent à mal entendre, à commettre des erreurs d'oubli et des confusions ; les subconscientes sont des altérations linguistiques, réelles ou morphologiques, qui se font pour adapter le chant à l'espace et au temps où il est interprété ; et les altérations conscientes sont destinées à adapter le chant d'une circonstance à l'autre, d'une personne ou d'un événement à l'autre.

jours et conséquemment la continuité génétique[310]. L'on écrivait des articles aux titres significatifs, comme « Matériau à utiliser pour prouver que les habitants actuels de la Grèce sont les descendants des Grecs anciens »[311]. L'étude grecque du folklore fut fondée sur la conception allemande, avec la notion romantique de la nation : la nation n'est pas un phénomène social mais un phénomène biologique d'origine surnaturelle, c'est ce qui constitue le caractère du peuple (*Volksgeist*), et l'État idéal est celui où l'on parle la même langue, l'État-nation. Mais, tandis que pour les Allemands du courant romantique, la notion de nation se fonde sur la distinction entre « nous et les autres », pour les Grecs elle se fonde sur la distinction entre « nous et les Anciens »[312]. En résumé, même si les choses ont évolué depuis et que l'étude grecque du folklore ne se résume pas à ses débuts, nous devons toujours garder à l'esprit que les interprétations des traditions examinées peuvent comporter cette notion historique de continuité entre Anciens et Modernes. Dans notre cas, nombre d'auteurs ont eu tendance à examiner les diverses créatures qui nous occupent comme des entités facilement isolables de leur contexte culturel et comparables à leurs précédents historiques, c'est-à-dire à les traiter purement comme des survivances païennes[313]. Cet intérêt archéologique pour le folklore n'a pas été développé seulement par des savants grecs. Le parallélisme avec l'antiquité, dans le sens où « l'on utilise le folklore moderne pour mieux se représenter l'antiquité » est également présent dans les œuvres de savants tels que Wachsmuth, Schmidt, ou Lawson. Le grand folkloriste Nikolaos G. Politis utilise aussi la méthode de la comparaison entre manifestations folkloriques anciennes et modernes dans le but de prouver leur relation génétique[314]. Il est important de préciser que ce n'est pas là le but de cet ouvrage, et un examen attentif du

---

310 Kyriakidou-Nestoros 1978, p. 24–25 ; Politis 1998, p. 25–27, et 2010, p. 259–260. Cf. également Herzfeld 2002, p. 136–212.

311 Cf. Pittakis 1852, qui mentionne Lamia parmi les autres « preuves » de continuité (p. 653).

312 Kyriakidou-Nestoros 1978, p. 15–16, 30, 39. Notons qu'aux débuts de l'anthropologie, lors des découvertes des peuples du Nouveau Monde et jusqu'au XIXe s., on assimilait les « autres », les « primitifs » aux « ancêtres », en effectuant la récupération des ancêtres à travers l'altérité : le voyage dans l'espace était ainsi conçu comme un voyage dans le temps (cf. Remotti 1994).

313 Stewart 1991, p. 5.

314 Cf. Wachsmuth 1864 ; Schmidt 1871 ; Lawson 1909. Pour cette tendance et à propos de Politis, cf. Kyriakidou-Nestoros 1978, p. 91–94 et 107. D'ailleurs, dans la définition même du terme « folklore », il y a la notion de « survivance », le folklore étant censé recueillir « les idées qui vivent dans notre temps, mais ne sont pas de notre temps » : cf. Bonte & Izard 1992, s.v. *Folklore*.

dossier sera la meilleure manière de montrer ce que ce type d'approche comporte d'essentiellement réducteur. La seule façon de ce faire est d'examiner ce que certains noms de personnages peuvent recouvrir comme réalités ; d'ailleurs, s'il y a certaines ressemblances, nous constaterons surtout beaucoup de différences, et nous verrons que des manifestations similaires ne cachent pas nécessairement un processus d'emprunt, pas plus qu'un processus de « survivance ».

Chants et récits traditionnels

Le terme *lamia* a plusieurs variantes et plusieurs significations en grec moderne : un être surnaturel féminin, une bête féroce, un dangereux requin, une personne gloutonne, un habitant de la ville homonyme, le siphon maritime, et encore un lieu, un lopin de terre, une terrasse, une pièce d'arme, un bout de métal et enfin, une lasagne[315]. Certaines de ces significations peuvent s'expliquer par une homonymie, alors que d'autres semblent sans rapport avec l'être qui nous intéresse.

En ce qui concerne l'être surnaturel, signalons sa relation étroite à l'élément liquide, qu'il s'agisse de la mer, des sources ou des torrents. Lamia est un « *stoicheio* des eaux », un être surnaturel qui « existe dans la mer »[316]. C'est aussi un autre nom pour le siphon maritime, phénomène au cours duquel se dressent des colonnes d'eau très élevées et tourbillonnantes. Dans les Cyclades, lorsqu'ils voient une trombe, les marins s'exclament : « la Lamia de la mer passe ! »[317]. Ailleurs, les Lamies de la mer jouent et dansent dans l'eau. Pendant les tempêtes, comme les anciennes Sirènes, elles égarent les marins par leurs chants ou leurs voix et provoquent des naufrages[318]. Aussi les Lamies sont de

---

315 Pour les variantes du nom, cf. KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 317 : *lamn*(*i*)*a*, *lamnissa*, *laimissa*, *lamasa* et *lamigga* (pour ce dernier terme, cf. *infra*, p. 86). Pour les diverses significations du terme, cf. ibid., p. 316, n. 80–82, p. 318, n. 88, p. 319, n. 90–96.

316 PAPAÏOANNOU 1976, s.v. *Lamia*. Pour le terme *stoicheio* qui désigne « l'âme d'un mort qui hante le lieu du crime, un être surnaturel, un démon, un fantôme qui effraye les hommes » (DORBARAKIS 1994, s.v. *stoicheio*), cf. KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 322–330 ; sur le *stoicheion* à l'époque byzantine, cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 209–211 ; sur le terme grec ancien, cf. BURKERT 1959.

317 BENT 1966, p. 144 ; KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 316–317, n. 83 (siphon maritime). LAWSON 1909, p. 172 (trombe). Notons qu'au IXe–Xe s., le premier mythographe du Vatican explique que les canaux des champs remplis d'eau ainsi que les tourbillons des fleuves étaient nommés *lamies* : cf. *Pr. Myth. Vat.* II, 66.

318 POLITIS 1904, I, nº 821. En Messénie, on ne doit pas nager à midi car Lamia, une belle créature mi-femme mi-poisson, apparaît et noie le nageur (STEWART 1991, p. 172). Cette Lamia semble s'assimiler à la *gorgone* néo-grecque.

terribles *thêria*, bêtes féroces, monstres et/ou êtres surnaturels, qui montent la garde près des sources et qui ne sont rassasiés qu'en dévorant un homme par jour. Elles passent aussi dans les vallons, c'est pourquoi il est dangereux d'y dormir[319].

Une « Lamia de la mer » apparaît aussi dans un chant populaire : Jean le berger, gardant le bétail dans les solitudes, la rencontre. Pour ne pas courir de danger pendant son travail, sa mère l'instruit de ne pas s'arrêter auprès d'un arbre isolé, ni de se reposer sous un pin, ni de jouer du chalumeau sur un sommet nu. Jean désobéit point par point à ces instructions ; alors « sort la Lamia de la côte, la Lamia du large », et elle lui lance un défi : Jean doit jouer du chalumeau et elle danser ; s'il s'épuise au jeu, elle le mangera ; si elle s'épuise à la danse, il l'épousera. Finalement,

> Il jouait pendant quarante jours, ses doigts sont tombés,
> et sur les quarante-deux il lui a pris son foulard[320].

Les indications de la mère de Jean consistent surtout en endroits et gestes à éviter afin de se soustraire aux éventuelles rencontres avec les esprits malins. Le verbe *stalizô* utilisé pour indiquer de ne pas se reposer sous un pin, signifie exactement « se reposer à midi à l'ombre, amener le bétail à l'ombre ». Il rappelle que l'une des heures d'apparition favorites de ce genre de créatures est midi, pas littéralement douze heures, mais plus largement le milieu du jour[321]. L'enjeu du pari entre le héros et l'être dangereux est fréquent. Ou bien la Lamia, fidèle à sa réputation, va le manger, ou bien il l'épousera. Il est courant dans les traditions grecques modernes que le jeune homme qui a dompté un esprit féminin l'épouse. Le fait que Jean lui prenne le foulard qui cache ses cheveux, élément indispensable des habits traditionnels féminins, signifie qu'il a gagné son pari et qu'il va l'épouser. En général, lorsque l'esprit dangereux a perdu son pari et a épousé le jeune homme, il perd ses pouvoirs et son essence, et devient une femme mortelle tout ce qu'il y a de plus normal (jusqu'à ce qu'elle retrouve l'objet que l'homme lui a dérobé)[322]. Toutefois, les Lamies font de si mauvaises maîtresses de maison que l'expression « les balayages de Lamia » est devenue proverbiale[323].

---

319 KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 316–317, n. 83. Pour le terme *thêrio*, cf. ibid., p. 311–317, et DORBARAKIS 1994, s.v.

320 IOANNOU 1978, p. 52–53.

321 STEWART 1991, p. 172. Lamia apparaît également de nuit : cf. CHASIOTIS 1866 (1983), p. 87.

322 Exemples chez POLITIS 1904, I, n° 772–774 et 776–780. Sur les fonctions magiques du « vêtement enchanté », cf. XENIOS 1999.

323 Cf. GARNETT 1896, I, p. 398, n° 16. Les Lamies ne savent pas non plus cuire le pain, et elles

Dans certaines variantes du même chant, la fin n'est pas aussi idyllique : Jean y perd son bétail ou ses mains[324]. Souvent les Lamies y sont interchangeables avec les Néraïdes, ces sortes de fées néo-grecques : par exemple, Jean ne doit pas jouer de la flûte au lieu-dit « Pierres des Néraïdes », car les Lamies de la côte risquent de l'entendre et le rendre muet. Rendre muet est une action typique des Néraïdes et ces Lamies surgissent dans un lieu-dit faisant référence aux Néraïdes. Ailleurs encore, ce sont les Néraïdes de la rivière qui jouent le rôle des Lamies[325]. Lamia est d'ailleurs le nom d'une reine des Néraïdes habitant sur une montagne proche de la côte et attaquant les navires. Les Lamies partagent l'amour des Néraïdes pour la musique et la danse, et aucun trait ne les en différencie, si ce n'est la menace de dévoration. En effet, les Néraïdes ne mangent en général pas les hommes, mais elles provoquent leur mort, la perte de leur parole ou de leur esprit[326]. Cependant, en aucun cas la dévoration de Jean n'est racontée, même lorsqu'il perd son pari. Dans ces cas les Lamies sont assimilées aux Néraïdes, mais gardent dans certaines variantes le trait de voracité qui leur est particulier.

Le terme *lamia* est également interchangeable avec le terme *stoicheio*. Un cycle de chants populaires met en scène la rencontre du « fils de la veuve » et du *stoicheio*. Ce dernier se métamorphose en belle jeune fille qui pleure auprès du puits, dans lequel il prétend avoir perdu sa bague. Si le « fils de la veuve » y descend la lui chercher, le *stoicheio* l'épousera. Le fils descend dans le puits et n'y trouve rien, et le *stoicheio* refuse de l'aider à remonter. Dans une variante provenant d'Épire, c'est « une noire Lamia de la côte qui mange les jeunes gens » qui joue le rôle tenu ailleurs par le *stoicheio*. Elle refuse de remonter le

---

nourrissent les chiens de paille et les chevaux d'os (cf. Politis 1871–1874, I, p. 193–194). Toutefois, la qualification de Lamia peut aussi être utilisée pour désigner une femme très valeureuse au travail (cf. *infra*, p. 81).

324 Passow 1860, nº 524, p. 401 (bétail) ; trad. anglaise par Garnett 1896, I, p. 101. Lelekos 1868, nº 19, p. 79–80 (perte des mains). Pour d'autres variantes, cf. Minotou 1933, nº 384, p. 59–60, et Spandonidi 1939, nº 6a, p. 56. L'infirmité de Jean à la fin du chant fait penser à Thamyris (*Il.* II, 594–600) qui se vantait de pouvoir vaincre les Muses au chant ; ces dernières le rendirent infirme.

325 Ross 1845, p. 180 (même variante chez Passow 1860, nº 525, p. 401–402). Pour une tradition assimilant explicitement Néraïdes et Lamies, cf. Blum & Blum 1970, nº 78, p. 115. Pour des Néraïdes de la mer, cf. Politis 1904, I, nº 659.

326 Politis 1904, I, nº 820 (Lamia, reine des Néraïdes ; cf. aussi Wachsmuth 1864, p. 55–56). Lamia est également le nom d'une Néraïde selon une tradition arcadienne (Politis 1904, I, nº 714). Pour l'action des Néraïdes, cf. Politis 1904, I, nº 651–804 ; Skouteri-Didaskalou 1988, p. 57–59. Bien que rarement, les Néraïdes menacent parfois de dévoration (cf. Politis 1904, I, nº 753).

jeune homme du puits, jusqu'à ce qu'il la menace de la brûler en sa qualité de « fils de l'éclair »[327].

Dans une tradition unique à notre connaissance, une Lamia a un nom : elle s'appelle Manolia[328]. Il s'agit d'une belle femme qui coiffe ses longs cheveux blonds avec un peigne en or, assise à une fontaine se trouvant à l'entrée d'une gorge. Si quelqu'un va y chercher de l'eau à midi ou à minuit, elle le frappe et, soit il en meurt, soit il subit une longue maladie. Un curieux qui voulut l'apercevoir, s'adressa à un *zoudiarês*, homme qui avait le pouvoir inné de voir les esprits invisibles aux autres[329]. Il a suffi que ce dernier pose sa main sur l'homme pour qu'il puisse contempler l'esprit. Manolia a aussi le pouvoir de se transformer en chien de chasse et en abri de toile. Deux gardes-champêtres ont rencontré un chien de chasse dans la gorge de Manolia : ayant compris qu'il s'agissait d'elle, ils ont tiré sur lui de la main gauche et celui-ci disparut. Plus tard, en repassant par la même route, ils y ont vu un abri de toile, qui disparut sur un signe de croix. Manolia avait disparu depuis longtemps à l'époque du récit et les gens pouvaient aller sans crainte chercher de l'eau à la fontaine.

Cette Lamia se tient également à une fontaine dont il ne faut pas s'approcher à midi et à minuit, heures typiques de rencontre avec les êtres surnaturels[330]. De plus, elle se métamorphose en prenant des formes définies : le chien de chasse et l'abri de toile[331]. Les deux gardes champêtres connaissent les gestes à faire pour éviter le danger : tenir son arme de la main gauche est un geste apotropaïque efficace, un geste d'inversion, réservé à la créature démoniaque

327 ARAVANTINOS 1880, n° 451. Pour la variante épirote, cf. CHASIOTIS 1866 (1983), n° 8 (trad. anglaise par GARNETT 1896, I, p. 103–105).

328 POLITIS 1904, I, n° 806.

329 Le *zoudiarês* est nommé ainsi parce qu'il attire les *zoudia*, c'est-à-dire les insectes, ou parce qu'il voit les *exôtika*, également nommés *zoudia* (cf. *infra*, p. 202, n. 241). Les *zoudiaraioi* sont *alaphroskiôtoi*, « à l'ombre légère », des clairvoyants, tout comme les enfants nés le samedi. Ils apprennent l'art de combattre les esprits et acquièrent le pouvoir de les dompter. Au XIXe s., il y en avait beaucoup qui vivaient en Élide et en Achaïe, mais en 1904 (date de publication de l'ouvrage de Politis), il n'y en avait déjà plus depuis longtemps, du moins connus hors de leur village : cf. POLITIS 1904, II, p. 1119–1120 ; voir également DRETTAS 1985 ; POLITIS 1904, I, n° 577.

330 STEWART 1991, p. 172. Plusieurs Lamies apparaissent aussi en plein midi auprès d'une fontaine (POLITIS 1904, I, n° 807). Les Néraïdes aiment également les fontaines (POLITIS 1904, I, 658, 666, 669, 693, etc.), ainsi que les puits (POLITIS 1904, I, n° 671–673).

331 Les Néraïdes peuvent aussi se métamorphoser : cf. POLITIS 1904, I, n° 764.

qui est elle-même un être inversé[332]. Garder le silence devant l'être surnaturel est une mesure de protection, qui rappelle la recommandation de ne jamais parler si l'on rencontre des Néraïdes[333]. Le signe de croix est évidemment un autre geste efficace[334]. Nous voyons qu'ici, la Lamia ne semble vouloir manger personne, contrairement à ce qui se passe dans le chant de Jean. Elle frappe plutôt, et tue, ou alors elle envoie des maladies comme le font les Néraïdes néo-grecques lorsqu'on les dérange[335] ; de plus, elle a un nom, comme elles ; nous pouvons donc encore une fois faire le lien entre cette Lamia et les Néraïdes.

Parfois, la Lamia habite dans un puits. Dans le chant des « neuf frères et de l'esprit du puits », les neuf frères partant à la guerre reçoivent de leur mère l'ordre de revenir sans le plus jeune d'entre eux, Mikrokonstantinos. Souffrant de faim et de soif, ils finissent par trouver un puits dans lequel descend Mikrokonstantinos pour y chercher de l'eau. À mi-puits, il demande à ses frères de le tirer de là, car il n'y a pas d'eau mais seulement une « Lamia qui mange les enfants ». Ses frères n'y parviennent pas. Dans d'autres variantes du chant, ce n'est pas une Lamia qui garde le puits mais un *stoicheio*, et les frères parviennent à sauver Kostas[336].

Ailleurs, une Lamia habitant dans un puits en sortait pour attaquer le bétail : elle blessait les animaux et buvait leur sang. Personne n'osait lui tirer dessus, car on craignait que la balle ne se retourne contre le tireur[337]. Mais lorsqu'elle attaqua les deux bœufs d'un villageois, son seul bien, celui-ci la tua en tirant de la main gauche. Le corps de cette Lamia, long de près de trois mètres, fut jeté dans une plaine déserte, et là où tomba son sang l'herbe ne poussa plus[338]. Ici la mort des animaux est attribuée au fait que la Lamia boit leur sang. Par ailleurs, certaines maladies du bétail sont également nommées *lamia* : elle est qualifiée

332 Cf. STEWART 1991, p. 177–180 : la main droite correspond au religieux, la gauche au magique.

333 Pour le mutisme associé à la rencontre avec les Néraïdes, cf. POLITIS 1904, I, nº 653, 698 ; SKOUTERI-DIDASKALOU 1988, p. 57–58.

334 Notons que Martin de Bracara (archevêque de Bracara, N.-O. de l'Espagne au VIe s.), *De correctione rusticorum*, dans *Opera omnia*, BARLOW 1950, p. 188, préconise aussi le signe de croix contre les maléfices des Lamies.

335 POLITIS 1904, I, nº 653, 655–656, 658, 710–711, etc.

336 KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 341–342 et n. 226.

337 Même croyance chez les Arvanites de l'Attique (qui parlent un idiome albanais archaïque mêlé de vocabulaire grec) : cf. ALEXAKIS 1993, p. 143, n. 24.

338 POLITIS 1904, I, nº 817. BLUM & BLUM 1970, p. 119, nº 94, mentionnent Lamia en tant qu'animal inconnu.

de *xôtiko* – terme générique pour désigner un être surnaturel – qui mange les moutons, et définie comme une maladie des moutons et des chèvres, le typhus ou le charbon[339].

Par ailleurs, les Lamies n'habitent pas uniquement des fontaines, des puits, des rivières ou la mer. Certaines ont leur habitation dans les arbres, d'autres disposent de maisons ou de vergers. En outre, il existe plusieurs toponymes qui leur doivent leur nom, dont une grotte crétoise, un torrent thessalien, un lac en Élide, et bien sûr la ville homonyme[340].

Lamia est en général d'une taille impressionnante. Par extension on nomme ainsi les grandes femmes, celles qui sont corpulentes et costaudes, les laides, ainsi que celles qui sont très valeureuses dans le travail, les femmes actives et énergiques. Enfin, dans une formule contre le mauvais œil, la Lamia est caractérisée par des dents écartées, des sourcils épais qui se rejoignent, et des seins ressemblant à des muids[341].

Toutefois, les Lamies peuvent aussi être réputées pour leur beauté : elles peuvent être grandes et dotées d'un beau corps. C'est pourquoi pour qualifier une femme svelte et gracieuse « on dit qu'elle a le corps de Lamnia ou qu'elle marche comme Lamnia ». Cependant, Lamnia est affligée d'une caractéristique d'extrême laideur : ses jambes ne sont pas humaines et elle peut en avoir plus de deux, en cuivre par exemple, ou encore une patte d'âne, de bœuf, de chèvre ou autre. On l'a souvent vue dans le village ou assise près d'une fontaine à filer sa quenouille. Cette Lamia partage l'extraordinaire beauté des Néraïdes ainsi que leurs pattes animales. Comme elles, elle se tient volontiers auprès d'une fontaine[342]. C'est d'ailleurs un motif largement répandu : le danger, personnifié

---

339 KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 318–319, n. 89. Pour le terme (*e*)*xôtiko* qui désigne « un démon, un *stoicheio* », ou un être surnaturel en général, et (*e*)*xôtikia* au féminin qui désigne « une Néraïde », cf. DORBARAKIS 1994, s.v. *xôtikia* ; STEWART 1991, p. XVI.

340 POLITIS 1904, I, n° 812 (maison), 813 (verger), 814 (arbre). Pour les toponymes, cf. KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 318, n. 87, p. 320, n. 103 ; PSYCHOGIOU-IOANNIDI 1980, p. 1139. Il y a encore des toponymes similaires en Acarnanie, sur l'île de Céphalonie (où il y avait un monastère de Lamia), en Épire ; au pluriel c'est aussi le nom d'un groupe d'îlots proches de Ténédos et d'une rivière en Messénie (GEORGACAS 1960, p. 510–511). Pour la ville homonyme, cf. ZOTOS 1878, p. 21. D'ailleurs l'habitant de la ville de Lamia est également nommé « Lamia » (KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 319, n. 95).

341 KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 321, n. 107, 109, 111, 112, p. 322, n. 118, 119. KYRIAZIS 1926, p. 93. Pour les caractéristiques essentielles de Lamia, dont l'immense poitrine, résumées dans un seul texte, cf. KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 323, n. 110. Pour les sourcils qui se rejoignent au-dessus du nez comme marque des personnes pourvues du mauvais œil, cf. ARNAUD 1911a, p. 78.

342 Pour les jambes de Lamia, cf. POLITIS 1904, I, n° 805. Pour les pattes animales et la beauté

par l'un ou l'autre type d'esprit ou animal fantastique, est souvent tapi près de la fontaine ou du puits[343]: un villageois qui passait la nuit auprès de la fontaine y rencontra une femme à qui il s'adressa, pensant qu'il s'agissait de son amoureuse. Celle-ci ne lui répondit pas et disparut. À la suite de cette rencontre, l'homme fut touché d'une maladie grave dont il souffrit durant une année entière[344]. Cette Lamia peut donc se transformer et envoyer des maladies, comme Manolia. De plus elle peut prendre une forme précise, celle de l'amoureuse du villageois, pour mieux le tromper, et elle peut aussi devenir invisible.

Un autre récit traditionnel publié par Nikolaos G. Politis présente l'intérêt de prêter une progéniture à Lamia. Une vieille villageoise rencontre de nuit, auprès d'une fontaine, une petite fille de six à sept ans, aux cheveux blonds et aux yeux bleus, « faite comme un ange », la fille d'une Lamia. La vieille, veuve et sans enfant, qualifiée de « très méchante », amène pourtant la petite fille chez elle avec l'intention de l'adopter. Cependant, une forte voix, celle de la mère, appelle « Cheveux-d'or » (la fillette) et enjoint à la vieille de la ramener à l'endroit où elle l'a trouvée, en la menaçant de la couper en morceaux. La vieille s'empresse d'obtempérer et, aussitôt à la fontaine, la fillette disparaît. N.G. Politis classe ce texte parmi ceux concernant les Lamies, malgré le fait que le terme n'y est pas mentionné[345]. Toutefois, la fillette habite près de la fontaine, on l'y rencontre de nuit et elle est très belle, ce qui constitue déjà trois caractéristiques essentielles des Lamies et surtout des Néraïdes. De plus, ces dernières, contrairement aux Lamies, ont souvent une progéniture. Une autre exception se rencontre sur l'île de Zante, où une Lamnissa (ou une sorcière) qui eut des relations avec le diable est considérée comme la mère du premier géant. Il s'agit cependant d'un terme tout à fait générique, une Lamnissa étant une espèce de femme monstrueuse ou méchante, semblable à une sorcière. D'ailleurs, dans une autre tradition provenant de la même île, un diable fait des enfants avec une Strigla, terme que nous retrouverons comme l'un des noms de Gulou, mais qui recouvre également un sens générique[346].

---

des Néraïdes, cf. POLITIS 1904, I, n° 680 (chèvre), 654, 657 et 748 (âne), 653, 656, 690, 754 (beauté), etc. Ce genre de croyance trouve des parallèles ailleurs: au Maroc, un *djinn* féminin qui se plaît à séduire les jeunes gens apparaît sous l'aspect d'une belle femme, parfois dotée de pattes de chèvre ou d'âne (cf. WESTERMARCK 1935, p. 31).

343 Cf. *supra*, p. 79–80, et *infra*, p. 87.

344 ATHANASSOPOULOS 1912.

345 POLITIS 1904, n° 809. Les cheveux d'or sont un élément typique de la beauté féminine (cf. KAKRIDIS 1978, p. 47).

346 POLITIS 1904, I, n° 126 (Lamnissa). POLITIS 1904, I, n° 874 (Strigla). POLITIS 1904, I, n° 690, 730, 763, 769–785, etc. (Néraïdes avec progéniture).

Passons à présent à une Lamia qui nous est plus familière, par association avec la Lamia des Anciens, celle qui s'attaque aux enfants, selon une tradition de Kyparissia, en Messénie. Une femme avait perdu quatre enfants : lorsque ceux-ci arrivaient à l'âge de trois ou quatre ans, elle les retrouvait asphyxiés dans leur lit. Pendant un voyage de son mari, alors qu'elle était enceinte et avait un bébé au berceau, craignant de dormir seule, elle invita une voisine pour qu'elle lui tienne compagnie. La voisine, qui avait le sommeil léger, vit vers minuit entrer une grande femme vêtue de blanc qui alla droit au berceau de l'enfant. Elle réveilla alors la mère, et la Lamia partit en disant : « Si celle-ci n'était pas là (et elle montra la voisine) tu n'aurais pu sauver ni celui qui est au berceau, ni celui que tu as dans le ventre »[347]. Ainsi, une fois découverte, la Lamia semble perdre sa puissance de nuire.

Dans cette légende Lamia retrouve sa vocation première : elle étrangle les petits enfants. On ne nous dit pas pourquoi : cela semble être sa nature, ou simplement sa fonction. Selon les traditions, elle peut agir par suffocation ou par dévoration : elle étrangle ou dévore les enfants, et parfois même les adultes[348]. C'est justement d'adultes que se venge une Lamnissa blessée par un homme : elle construit un four suffisamment grand que pour contenir une cinquantaine d'hommes, et elle capture les plus grands et les plus gros des hommes qu'elle rencontre. Rentrée chez elle, « elle alluma le four, le nettoya avec ses seins, et elle les cuisit tous, pour se venger du mal qu'on lui avait fait auparavant »[349]. Bien qu'il ne soit pas précisé si la Lamnissa compte manger ou non les hommes qu'elle fait cuire, on peut aisément concevoir qu'elle ne dédaigne pas la chair humaine, puisqu'elle les choisit bien nourris et les fait cuire. Le danger associé au terme *lamia* est essentiellement celui de la dévoration, c'est pourquoi le terme désigne en général le glouton, le gourmand, l'avide et l'insatiable, celui ou celle qui n'est jamais rassasié, qu'il agisse de nourriture ou de plaisirs, ainsi que la femme mauvaise, la mégère : le terme est souvent utilisé comme une insulte. C'est en raison de ce caractère insatiable que l'on nomme également ainsi le ver solitaire : les Lamies sont des parasites de l'intestin, c'est pourquoi on dit de ceux qui souffrent du ténia (ou qui sont simplement gloutons) qu'ils ont « une Lamia dans le

347 POLITIS 1904, I, n° 816. Pour le texte, cf. Annexe 1, p. 305.

348 LAWSON 1909, p. 175 ; KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 317, n. 84, p. 318, n. 87, p. 321, n. 116.

349 POLITIS 1904, I, n° 819. Pour le texte, cf. Annexe 1, p. 306. Le verbe utilisé *pannizô* signifie « nettoyer le four des restes du feu précédent, au moyen d'un chiffon, avant d'y introduire le pain à cuire ». Nettoyer le four avec les seins, et même, y introduire les pains à cuire par le même moyen, est un motif courant dans les contes néo-grecs (ex. chez KAFANTARIS 1988a, p. 327 ; 1988b, p. 339 ; *infra*, p. 228).

ventre ». Par métonymie également on nomme ainsi l'ours, qui « a une faim de Lamia »[350].

C'est toujours de dévoration qu'il s'agit, dans un texte néo-grec qui semble tout droit sorti des *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis, et qui établit un parallèle au récit de Lamia-Sybaris. Cette tradition provient du village d'Arachova en Lébadée, une localité proche de Delphes où se déroulait le récit antique.

> La Lamnia à Doubri
>
> Auparavant, sur Doubri (nom d'une pente de la montagne), habitait une Lamnia. Et chaque fois que les habitants d'Arachova avaient une foire, ils devaient lui donner un des leurs à manger, pour qu'elle n'attaque pas les autres à la foire. C'est pourquoi ils avaient l'habitude de tirer au sort avant le début de la foire, et celui qui était désigné par le sort, ils le donnaient à la Lamnia.
>
> Une fois que le sort était tombé sur un beau jeune homme, le fils du premier et du meilleur habitant du village dit : « Je veux aller moi-même me présenter à la Lamnia, et sauver notre village ». Parce qu'on disait que quand la Lamnia prendrait le fils du premier du village, elle ne pourrait plus en manger aucun autre. Les parents du jeune homme pleuraient et se lamentaient, et cherchaient à faire changer leur fils d'avis. Il ne les écouta pas, mais il partit et monta à Doubri pour trouver la Lamnia. Celle-ci, en voyant le jeune homme, s'élança sur lui pour le dévorer ; mais avant qu'elle ne l'attrape, il eut le temps de lui donner un coup avec sa pique et de la tuer. Et de là il alla à la foire et dit aux villageois qu'il les avait sauvés. Depuis lors, le village est tranquille[351].

Les deux légendes, antique et moderne, sont trop proches du point de vue du déroulement de l'histoire, ainsi que dans l'espace, pour ne pas être mises en relation. Cette proximité a fait naître des hypothèses de « survivance » chez

---

350 Pour le terme en tant qu'insulte, cf. AINIANOS 1859, p. 994, s.v. *Lamia* ; KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 317–318, n. 86 et 87, p. 319, n. 92, p. 322, n. 120 et 121 ; OIKONOMOS 1870, p. 79 ; *infra*, p. 88, n. 368. Pour le ver solitaire, cf. BLUM & BLUM 1970, p. 119, n° 93 ; KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 318, n. 88, p. 319, n. 98 ; KORAÏS 1832, p. 278, s.v. *Lamia* ; *supra*, p. 72. Pour l'ours, cf. KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 319, n. 97. POLITIS 1871–1874, I, p. 201, mentionne un conte où une Lamia ronge un arbre pour qu'il tombe et qu'elle puisse manger la personne qui s'y est réfugiée, et un autre où une Lamia mange même une Strigla !

351 POLITIS 1904, I, n° 818.

les chercheurs modernes[352]. La Lamia antique attaquait bêtes et humains en faisant des incursions dans les champs, la moderne attaque seulement lors de la foire, quand les villageois montent vers sa demeure. Dans les deux cas il faut lui offrir un être humain tiré au sort, sort qui désigne un beau jeune homme. Dans la légende antique, Eurybatos, tombé amoureux du jeune Alcyoneus, prend sa place. Eurybatos est un héros descendant du fleuve Axios, donc aux origines surnaturelles. Dans le cas moderne, le héros qui prend la place du jeune homme est le fils du villageois le plus éminent, mais il n'est plus question d'amour (l'homosexualité n'est pas acceptable pour les mœurs traditionnelles néo-grecques). Dans la légende antique, le héros tue le monstre en le précipitant du haut des rochers, dans la légende moderne il le tue avec sa pique. Enfin, dans la version moderne, le récit étiologique de la fondation d'une ville est absent.

Il est vrai que les ressemblances entre ces deux récits sont troublantes. Cependant, pour prouver une survivance d'au moins dix-sept siècles, il nous faudrait pour le moins un chaînon entre les deux. Selon nous, il s'agit plutôt de « renaissance » de légende et non de « survivance ». Le processus de « renaissance » est le suivant : des érudits locaux ou de passage racontent une légende ancienne aux villageois, qui la réinterprètent à leur manière et continuent à la raconter ; une tradition est née à nouveau. Il existe des « renaissances » à propos d'Héraclès, d'Ulysse, des Cyclopes, etc. Elles se situent souvent dans le lieu d'origine du héros concerné, dont on garde souvent le nom. Ioannis Th. Kakridis, qui a étudié ce type de phénomène, considère qu'on peut parler de survivances uniquement lorsque l'on trouve des variantes de la même légende à plusieurs endroits, ainsi que chez des peuples voisins[353].

Il n'en est pas ainsi dans notre cas. Le protagoniste de la légende grecque moderne est davantage la Lamia que le héros anonyme qui délivre le village du monstre. C'était déjà le cas dans la légende ancienne, puisque c'est le *thêrion* qui donne son nom à la ville, et qu'Eurybatos est inconnu par ailleurs. D'ailleurs, la légende se retrouve étrangement proche de son lieu d'origine, Delphes, et uniquement là. On pourrait donc supposer qu'un érudit a lu le texte d'Antoninus Liberalis, a peut-être même essayé de retrouver la grotte de la bête[354], et a raconté la légende aux villageois qui, à leur tour, l'ont adaptée à leur univers. On peut supposer aussi que si cette légende est née à nouveau, c'est

352 POLITIS 1912 (1980), p. 227 ; ROHDE 1928, p. 159, n. 2 ; SCHMIDT 1871, p. 134. Pour le récit d'Antoninus Liberalis, cf. *supra*, p. 17 s.

353 KAKRIDIS 1978, p. 81–89.

354 ULRICHS 1840, p. 26–27, pense avoir identifié la grotte de Lamia-Sybaris (nommée Krypsana ou Askêtario aujourd'hui), ainsi que la source (aujourd'hui Zaleska).

qu'elle a frappé l'imagination des gens ; et le fait de mettre en scène un être surnaturel connu, familier, ainsi que le thème classique du combat du héros et du monstre, ne pouvait qu'y aider.

Le thème du combat se retrouve également dans les récits des vies des saints : le dragon que tue saint Georges est parfois désigné comme une *lamia* ; on la représente comme un grand reptile vert, couvert d'écailles, avec des ailes de chauve-souris[355]. La Lamia est également mise en relation avec saint Élie, dans une tradition provenant de Macédoine qui explique la provenance de l'éclair et du tonnerre. Lorsqu'il tonne, c'est saint Élie qui, dans son char de feu, pourchasse la Lamia, pour qu'elle arrête de détruire les semailles. Les éclairs sont les flèches de feu que le saint jette à Lamia. Ces flèches tombent ensuite sur la terre, comme des pierres en feu. Ces pierres plongées dans l'eau constituent un remède contre les blessures et les maux d'estomac[356]. L'appellation du dragon par le nom grec Lamia semble être le propre des traditions bulgares, et ce récit est influencé par elles. En effet, dans les traditions médiévales grecques, saint Élie pourchasse un dragon[357].

Dans les traditions bulgares présentes en Macédoine, le terme *lamia* désigne un monstre quadrupède à tête de chien, au corps squameux, avec une longue queue qui se termine en corne de bœuf ou de buffle. Si une tête de serpent coupée se trouve près d'une corne, au bout de quarante ans elles se soudent et une Lamia naît. Dans les croyances chypriotes, la *lamigga* est un animal dévorant les hommes, un quadrupède, avec un corps et une queue de serpent, très long et assez grand, la peau duquel ne peut être transpercée[358].

Dans le conte intitulé « Le prince et l'aigle », le *thêrio* qui bouche la source de la ville est une Lamia, dont l'aspect est celui d'un dragon. Le prince, jeté dans

---

355 Cf. Politis 1909b (1980), p. 113 et n. 52 : dans des traditions probablement thessaliennes, il s'agit d'un grand serpent à quatre pattes. Pour saint Georges et Lamia dans les traditions bulgares, cf. Politis 1912 (1980), p. 230.

356 Politis 1904, I, n° 260. Pour le texte, cf. Annexe 1, p. 304. Pour saint Élie lié aux phénomènes météorologiques et notamment à la pluie, cf. Georgoudi 1968. Le prophète Élie est lié à la pluie déjà dans Rois I, 17 et 18. Pour les traditions médiévales grecques sur saint Élie et le dragon, cf. Politis 1904, II, p. 839. J. Damasc., *PG* 94, col. 1600–1601, rapporte une croyance selon laquelle le dragon est lié aux phénomènes météorologiques : pendant les tempêtes il serait « poursuivi par le tonnerre ». Sur la symbolique byzantine associée au dragon, cf. Auzépy 2002.

357 Politis 1912, p. 229, n. 51, 230.

358 Pour les traditions bulgares, cf. Politis 1909b (1980), p. 113, et Politis 1904, II, p. 839, n. 1. Pour les croyances chypriotes, cf. Crusio 1584, p. 209.

un puits par ses frères qui le jalousent, arrive dans le « monde d'en bas ». Là, Lamia bouche le puits de la ville et, pour laisser couler l'eau, réclame chaque mois une jeune fille. Il s'agit d'une énorme bête avec des griffes aiguisées, trois têtes et deux ailes immenses, faisant trembler la terre. Le prince tue la Lamia et sauve ainsi la jeune fille qu'il ramène chez lui[359]. La Lamia est encore définie par le terme « dragon » dans certains manuscrits : « Monstre mythique, *drakos*, avec lequel sont liés tous les verbiages stupides des vieilles racontant des contes aux petits enfants qui les écoutent effrayés »[360]. Inversement, le terme *drakos* est aussi défini par le terme *lamia*, terme qui peut également désigner la sœur, l'épouse ou la mère du dragon[361]. Dans un chant populaire appartenant au cycle akritique[362], le *drakos* est remplacé par la Lamia : le héros, attrapé par le monstre, lui demande un sursis pour aller se marier, et lui promet de revenir dans les trois jours ; ils prennent comme garants de l'accord le soleil et la lune ou, dans d'autres variantes, le héros jure par eux :

> Et Giannos a eu trop de retard et la Lamia s'est fâchée,
> et dans sa faim elle mangeait les rayons du soleil[363].

Enfin, le cas échéant, les Lamies peuvent même se montrer bienveillantes. Plusieurs d'entre elles interviennent dans un conte intitulé *Triseugenê* (= *Triplement-Noble*) *ou Les trois cédrats*. Elles assistent le prince dans sa quête de Triseugenê, une très belle Néraïde qu'il finit par épouser. Lors de sa quête, il rencontre trois Lamies envers lesquelles il se montre fort poli et obligeant, ce qui lui vaut non seulement de ne pas en être dévoré, mais aussi leur aide pour mener sa

---

359 ABBOTT 1903, p. 351–357. Dans un conte d'Andrinople, une Lamia ailée dévore ceux que le roi emprisonne dans un château (cf. XENOU 1874, p. 701). Pour le motif du puits et du frère qu'on y laisse, cf. *supra*, p. 80.

360 KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 320, n. 105.

361 KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 310, n. 40 (Lamia sœur du *drakos*) ; POLITIS 1871–1874, I, p. 204 (épouse) ; VON HAHN 1918 (1864), I, n° 4, p. 18–25 (mère). Sur le terme *drakos*, cf. KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 306–317.

362 Le cycle akritique désigne les chants concernant les *akrites*, gardiens des frontières de l'empire byzantin (cf. DIMARAS 1983, p. 18–22).

363 ROSCHER 1890, p. 189. La conception selon laquelle les éclipses sont dues à la dévoration du soleil ou de la lune par un monstre, ne se retrouverait en Grèce que dans quelques chants populaires et ne ferait pas partie des croyances. On y aurait plutôt tendance à attribuer ces phénomènes à la colère de Dieu (cf. ROSCHER 1890, p. 186–189). Le « cheval de Lamia », quant à lui, mange les nuages, mais c'est un terme qui est aussi utilisé pour désigner un poisson (cf. POLITIS 1871–1874, I, p. 203).

tâche à bien. Dans ce conte les Lamies ne sont pas si inabordables. Il faut simplement adopter la bonne approche à leur égard[364].

La diversité des légendes grecques modernes concernant les Lamies semble donner à ce terme un sens plus général et plus vague que celui que lui donnaient les Anciens. Elles sont caractérisées par plusieurs traits. Tout d'abord elles sont plusieurs : il est toujours question de l'une des Lamies. Elles se manifestent souvent près des fontaines ou des puits, lieux de passage obligés pour les villageois. Elles habitent dans des grottes, des vallons, près des rivières, dans les puits, dans ou sur les arbres ; elles ont des vergers et des maisons. Elles sont en général en rapport avec l'élément liquide, qu'il s'agisse de puits, fontaines, torrents, rivières ou de la mer[365]. Elles attaquent principalement les enfants et les hommes. Elles sont souvent grandes et belles, avec de longs cheveux. Parfois les Lamies sont pourvues de pattes animales ou de nombreuses jambes, et parfois elles se métamorphosent. Lamia est la reine des Néraïdes, et il y a une série de textes qui semblent confondre ces deux espèces surnaturelles. Par ailleurs, on les définit souvent en utilisant d'autres termes désignant des êtres surnaturels, comme *gorgone*, *strigla*, *drakos*, *thêrio*, *stoicheio*, *xôtiko* ; ces êtres sont souvent interchangeables dans les différentes versions d'une même chanson populaire ou tradition[366]. Tout comme eux, les Lamies sont mortelles[367]. Mais le terme peut tout aussi bien désigner des femmes grandes, travailleuses, laides, gloutonnes ou mauvaises. Il a une fonction générale d'insulte, tout comme d'autres termes désignant divers types d'êtres surnaturels[368]. Le terme désigne également-

---

364 Kafantaris 1988a, nº 41, p. 264–273 ; trad. anglaise par Garnett 1896, ii, p. 14–27. Parfois, Lamia est même qualifiée de « bon *stoicheio* » (Karagiannis-Moser 1997, p. 321, n. 106, 108 et 116). Pour d'autres contes dans lesquels un esprit dangereux prend une personne précise sous sa protection, cf. par ex. Kafantaris 1988b, nº 179, p. 366–374.

365 Les dangers de l'eau sont incarnés par une grande variété d'êtres inquiétants, également en France : cf. Joisten & Abry 1998, p. 31–32 ; Belmont 1974, p. 110.

366 Politis 1871–1874, i, p. 98 ; Karagiannis-Moser 1997, p. 318, n. 86 (Strigla) ; p. 320, n. 109 (Gorgone) ; p. 320, n. 104 (nymphe des forêts).

367 Cf. *supra*, p. 80, 84. Politis 1871–1874, i, p. 197, n. 3, mentionne un conte à propos de trois frères qui arrivent à un endroit habité par des Lamies : l'aîné en tue une pendant sa garde, le second en tue deux et le troisième en tue trois.

368 Politis 1904, ii, p. 1169 et 1878, p. 4. Dans une chanson populaire provenant d'Épire, la méchante belle-mère (qui prie pour que sa bru accouche d'un serpent à deux têtes) parle comme une Strigla et une Lamia (cf. Aravantinos 1880, nº 454, p. 273–274). Dans les années 1950–1960, on utilisait encore le terme *lamia* comme insulte pour qualifier quelqu'un de fourbe, de méchant et de rusé ; il était utilisé au féminin même entre interlocuteurs masculins (témoignage oral de Spyros Pateras qui a entendu cela au Pirée, dans le milieu des chantiers navals). Cf. également l'expression « la Lamia a bu son

ment différents animaux liés à l'idée de la gloutonnerie, de l'avidité : le requin, l'ours, le ver solitaire.

Les Lamies modernes sont, comme les anciennes, effrayantes et dangereuses, mais elles se manifestent un peu partout et de manières différentes. Assimilées à d'autres êtres surnaturels, elles en partagent certaines caractéristiques : « Remarquons d'emblée que les frontières entre ces êtres sont floues, que l'idée que s'en fait le peuple grec n'est pas très précise mais au contraire plutôt confuse et polymorphe »[369]. Tous ces êtres peuvent apparaître comme croque-mitaines, le cas échéant : il y a recouvrement partiel de leurs domaines de spécialisation[370]. La Lamia laisse ainsi une image un peu confuse, d'où ressortent le caractère féminin, ambigu et surtout vorace, sa relation étroite avec l'élément liquide, sa parenté avec d'autres êtres surnaturels, et sa violence.

Cette image vague, ainsi que son caractère dangereux renvoient à l'image de la Lamia ancienne, épouvantail pour les enfants. Mais la représentation moderne est à la fois plus riche et plus floue, elle recouvre des réalités qui lui sont propres, comme la maladie du bétail par exemple. L'impression générale ressortant des traditions examinées est que les gens y croient : il y a des gestes apotropaïques à faire lorsqu'on la rencontre (tirer de la main gauche, le signe de croix). Cependant, il n'y a pas d'exorcismes contre elle, ni de gestes précis pour la combattre qui lui seraient propres, comme c'est le cas pour Gulou[371]. Pour conclure, disons que si l'être néo-grec a certains traits en commun avec la Lamia ancienne, notamment le caractère glouton, il a des caractéristiques particulières qui prouvent une évolution propre aux traditions modernes. Toutefois, aussi bien dans les traditions anciennes que modernes, Lamia incarne un danger vague mais présent : la peur de la rencontre avec le monstre.

3 Tentative de comparaison diachronique : les *exôtika*

L'examen de Lamia nous a amenés à considérer des thèmes comme la métamorphose, la bestialité, l'anthropophagie et la lubricité, aspects qui complètent et complexifient son caractère d'épouvantail ; nous les retrouverons tout le long

---

sang », métaphore pour dire qu'une personne exploite une autre (GEORGACAS 1960, p. 507–508).

369 KARAGIANNIS-MOSER 1997, p. 305.

370 Ce qui vaut également pour les êtres fantastiques français : cf. LODDO & PELEN 1998, p. 92.

371 Sauf dans le cas d'une formule contre le mauvais œil, cf. KYRIAZIS 1926, p. 93, *supra*, p. 81, et *infra*, p. 228.

de cet ouvrage, car ils sont communs aux quatre personnages étudiés. Certains de ces aspects, qui caractérisent plus spécialement l'un ou l'autre de nos personnages seront examinés plus en détail à l'occasion de son étude particulière. Ceci posé, nous pouvons procéder à la « comparaison » entre les deux termes, antique et moderne. Il ne s'agira pas d'adopter une perspective évolutionniste, du genre « qu'est devenue Lamia avec le temps » et présupposant donc une « survivance » du personnage de l'antiquité jusqu'à nos jours. Bien qu'il s'agisse d'un même terme, désignant dans les deux cas un personnage surnaturel dangereux, les contextes socio-historiques et culturels sont différents, et c'est précisément cette divergeance qui nous intéresse dans le cadre de la comparaison.

Un des traits essentiels de la Lamia antique est qu'elle est, parmi nos épouvantails, « l'étrangère » par excellence. Elle vient de Libye ou du Pont-Euxin, elle a eu des rapports avec plusieurs personnages divins, ce qui la situe aussi dans un temps reculé, dans un ailleurs passé : elle se situe dans un ailleurs aussi bien spatial que temporel. Cet ailleurs lointain, situé aux confins du monde civilisé, se manifeste également dans son comportement : elle est cannibale comme ces peuples barbares, Issédons ou Androphages, elle est ivrogne comme les Scythes. Cela se manifeste aussi dans son aspect : elle est difforme ou elle est un énorme animal destructeur. Créature qualifiée de *thêrion*, elle est à la fois humaine et surnaturelle. Mortelle au départ, en devenant monstrueuse elle acquiert une espèce de permanence temporelle, même si elle peut disparaître de la main d'un héros. Belle, elle devient laide, pour redevenir belle le temps de séduire un beau jeune homme. Assimilée à de vieilles épouvantes, elle est pourtant jeune pour Ménippe. Dotée du pouvoir de métamorphose, elle n'en use pas spécialement. Située dans un autre temps et un autre lieu, elle est pourtant omniprésente et actuelle. Idiote, elle est pourtant capable de ruse pour attirer ses victimes. Femme, elle est dotée de testicules, ce qui accentue aussi bien sa monstruosité que son caractère lascif. Comme dans l'histoire du Cyclope, le danger qu'elle incarne est vaincu par l'aveuglement : elle cesse son activité destructrice dès qu'elle enlève ses yeux. Une et plusieurs, elle est individu et espèce à la fois.

Certains auteurs pensent que ces traits divergents composent un personnage à la personnalité incohérente, c'est pourquoi ils supposent l'existence de plusieurs personnages du nom de Lamia. Or, il se peut que cette pluralité puisse être expliquée par le codage : un récit peut être transmis de plusieurs manières et il peut diverger selon le code de transmission choisi. Ainsi la Lamia des récits enfantins pouvait-elle avoir des caractéristiques différentes d'une Lamia locale, ou encore de celle moquée par les sources. Alexis Politis[372], à

372 POLITIS 2000, p. 84–92, et 2010, p. 50–51.

propos de la culture orale ou traditionnelle néo-grecque, postule une stromatographie systématique à l'œuvre dans la mythologie ou dans la pensée. Il fournit l'exemple de la conception de l'au-delà, de la vie après la mort : au niveau des chants démotiques, l'au-delà est représenté comme une négation de la vie ; il n'y a aucune vie après la mort. Au niveau de la foi, la seule vraie vie est celle après la mort, puisque l'âme est immortelle et le corps sera un jour ressuscité. Au niveau des traditions, en revanche, il existe des instances qui participent des deux mondes, des morts-vivants inexistants pour les deux registres précédemment cités. Enfin, il existe un quatrième niveau, celui des contes de fées, où l'au-delà est représenté comme le monde d'ici-bas, seulement en plus sombre et plus disgracieux. Ainsi, une personne de culture traditionnelle embrasse simultanément des conceptions de l'au-delà divergentes et contradictoires, et ces conceptions cohabitent sans influence réciproque, car elles sont différemment codées. Aussi, le codage constitue ce qui définit la pensée humaine : la même personne peut prier pour le repos des âmes, discuter d'un mort-vivant, écouter un chant exprimant le néant de la mort, ou encore un conte de fée où le héros descend dans le monde d'en bas et en revient, sans que cette personne ne ressente une quelconque contradiction, car les différents registres ne sont pas exclusifs les uns des autres. En ce qui concerne la pensée ancienne, malheureusement le codage nous en échappe. Nous savons qu'il existait des récits sur Lamia, mais ils ne nous sont pas parvenus tels quels. Toutefois, des récits divergents pouvaient coexister et être acceptés, malgré leur incohérence apparente, de la même manière qu'un même mythe peut avoir une multitude de versions, selon les auteurs. Ajoutons que chez les Anciens, il n'est pas question de foi en tel ou tel récit : les récits n'ont pas besoin d'être cohérents.

Lamia accueille en elle toutes les contradictions : l'effrayant et le grotesque, le jeune et le vieux, le passé et le présent, la beauté et la laideur, le masculin et le féminin, l'un et le multiple, l'humain, le bestial et le surnaturel. Pourtant il y a un trait qui ressort de cette personnalité si multiforme : la voracité, l'avidité, trait essentiellement féminin. Il s'agit « d'une voracité double, alimentaire et sexuelle »[373], illustrée au mieux par l'histoire de Ménippe. Il est d'ailleurs significatif que le terme désigne aussi un requin. Lamia dévore sans frein, et ce trait qui la rapproche des bêtes, la rapproche aussi des dieux[374]. D'ailleurs aussi bien son ascendance que sa descendance sont surnaturelles. Elle est fille de Poséidon, géniteur de monstres, et génitrice de la monstrueuse Scylla. Elle est d'autant plus effrayante qu'elle a été humaine. Humaine barbare, située hors

373 VERNANT 1979a, p. 104–107. « La femme, c'est la faim » selon LORAUX 1981, p. 106.

374 Cf. DETIENNE 1972.

du présent et hors de la cité, mais néanmoins humaine. Elle devient épouvantable par désespoir, par envie du bonheur des autres[375]. Surnaturelle, elle reste d'origine humaine, et est d'autant plus grotesque qu'on lui attribue certains défauts humains : l'ivrognerie, l'imbécillité. Toujours une lorsqu'elle agit, elle peuple pourtant le monde de son espèce : elle est différenciée, individuée par son nom, mais indifférenciée par sa multiplicité. À plusieurs, les Lamies sortent de terre, et renvoient, tel un miroir déformant, à des figures surnaturelles multiples, telles les Nymphes.

Les Lamies, cristallisées en Lamia, illustrent certains thèmes que la société rejette : l'indifférencié, le barbare, le cannibale, le bestial, le féminin incontrôlé se laissant aller à ses pulsions. Pour faire partie de la société il ne faut pas manger de la chair humaine, il faut protéger les enfants, être mâle *ou* femelle, jeune *ou* vieux, et uniquement humain. Il faut s'inscrire dans un ordre : être ceci et non l'inverse. Or la personnalité englobante de Lamia exprime, dans son désordre même, dans le fait d'être ceci et son contraire, un chaos effrayant. Un monde où dieux, hommes et bêtes ne seraient pas différenciés, au-delà ou en deçà du nôtre, un univers qui renvoie à celui de l'activité onirique. La transformation est typique des rêves. Lamia n'use pas de son pouvoir de métamorphose dans les récits qui nous sont parvenus, mais les sources témoignent de sa capacité de transformation, et l'absence d'une iconographie précise renforce cet aspect. Sarah Johnston explique judicieusement le manque d'iconographie : la fonction des traits physiques et des modèles de comportement démoniques n'est pas d'identifier définitivement un démon en contraste avec tous les autres, mais plutôt de dire quelque chose à propos de sa nature telle qu'elle a été expérimentée par une personne précise à un moment précis : « les démons sont l'argile avec laquelle les gens moulent des images de leurs peurs et de leurs anxiétés ; pour qu'ils puissent exprimer effectivement ces sentiments sur le moment, cette argile doit rester malléable »[376].

Lamia et ses consœurs ont été classées dans la grande catégorie des *aôroi*, des morts prématurés[377]. Lamia serait morte avant d'avoir accompli le cycle que toute femme se doit d'accomplir, c'est-à-dire avant d'élever ses enfants. Or, même en l'acceptant comme *aôros*, Lamia se distingue de cette catégorie

---

375 Loraux 1984a, p. 12–13, parle de la « mémoire en forme de colère » des mères atteintes dans leur progéniture, cette mémoire qui n'est pas seulement faite de souvenir, « mais aussi de présence obstinée à soi dans la détresse et l'outrage ».

376 Johnston 1995, p. 371–372.

377 Cf. Johnston 1994 ; 1995 ; 1997 ; 1999, surtout le ch. 5, « Childless Mothers and Blighted Virgins », p. 161–199.

assez floue de morts dangereux[378], ne fût-ce que parce qu'elle a un nom et une histoire. Le deuxième problème posé par cette hypothèse concerne la notion même de la mort. En effet, Lamia n'est morte que dans le sens où elle change complètement de statut, où elle devient entièrement « autre », par désespoir. Mais aucune source ne mentionne sa « mort ». Même vaincue par Eurybatos, elle *disparaît* dans le ravin et donne naissance à une source. On pourrait même penser qu'elle *se transforme* en eau. C'est pourquoi nous doutons de l'appartenance de Lamia à la catégorie des *aôroi*, même dans un concept élargi. Selon son mythe « étiologique » Lamia n'a justement pas besoin du passage par la mort. La cause de sa transformation en épouvantail, de son changement de statut, de son passage d'une catégorie à une autre, est plutôt le désespoir. Une transformation qui la fige dans son deuil : en devenant « épouvantail » elle ne cesse jamais de réagir à la perte de ses enfants, elle continue à les regretter jour et nuit. Sa transformation lui permet de perpétuer un deuil sans fin[379]. Pour revenir à la question de sa mort en termes plus généraux, est-ce qu'on peut considérer que Daphné est morte en devenant laurier, ou les Pléiades en devenant étoiles ? La mythologie grecque est coutumière de ce genre de personnages passant d'un statut à un autre, et acquérant du même coup une « permanence », une « non-mort » qu'ils n'auraient jamais acquise sous leur forme humaine. L'idée qu'il faut mourir pour atteindre l'immortalité provient d'une vision du monde bien arrêtée par le judéo-christianisme, qui rejette également la métamorphose. Comme le dit Michel Psellos, jamais un homme n'est devenu animal, plante ou démon ; il ne s'agit là que de superstitions populaires ou de considérations hérétiques[380]. Mais ce que la doctrine chrétienne rejette n'est pas rejeté par le mythe grec. L'humain *est* susceptible de devenir *autre chose* dans le mythe grec. C'est peut-être une forme de passage par la mort, mais une mort à ce qu'on était au départ, à ce qu'on était dans ce

---

378 Qui ne sont pas dangereux dans tous les cas : cet aspect ne ressort pas par ex. de l'ouvrage de VÉRILHAC 1978–1982. Dans une inscription du IIIe–IVe s. è.c. provenant d'Égypte (HOOPER 1961, nº 111 ; *SEG* 20, 1964, 621), une femme de soixante-treize ans est qualifiée d'*aôros* ! Le terme semble avoir été largement répandu, et considérer quelqu'un comme mort prématurément peut aussi dépendre de l'affection qu'on lui porte. Selon GOLDEN 1990, p. 83, les enfants décédés avant l'âge de deux ans, ne sont jamais (ou quasiment) qualifiés d'*aôroi* sur leurs épitaphes. Ces exemples prouvent qu'il est difficile d'utiliser ce terme dont l'usage est fort subjectif.

379 Cf. DUPONT 1972, p. 141, p. 144 et 150–151, qui considère que la seule manière de perpétuer un deuil sans fin est d'être métamorphosé en animal ou en végétal (d'où les métamorphoses des héros endeuillés en plantes symboliques de la mort et des funérailles).

380 Psell., *Phil. Min.* II, 49, O'MEARA & DUFFY (pour le texte, cf. Annexe 3, p. 309).

monde-ci : en devenant « monstre », on passe à un autre statut, mais on garde toujours ses entrées dans ce monde-ci. Cette théorie de S. Johnston est extrêmement bien argumentée et séduisante, mais on pourrait ajouter que, si Lamia a bien quelque chose qui la rapproche des *aôroi*, elle a également quelque chose qui la rapproche d'êtres surnaturels à fonction précise, tels que Charybde, Scylla ou la Sphinge. Si Daphné passe de la catégorie des humains à celle des plantes, pourquoi Lamia ne pourrait-elle passer à celle des « monstres » surnaturels ? Elle partage également avec ces êtres le côté hybride, l'entre-deux humain-animal, la localisation dans un ailleurs spatial et temporel. Évidemment, lorsqu'il s'agit d'humains non mythiques, ils sont obligatoirement mortels ; et pourtant, selon une inscription funéraire grecque d'Égypte, la jeune fille n'est pas morte mais enlevée par les Nymphes ; pour une tradition grecque moderne, la jeune fille disparue est devenue une Néraïde[381]. Il s'agit dans les deux cas d'une croyance destinée à adoucir le chagrin des proches, causé par le décès de l'être cher. L'avantage du mythe est qu'il peut faire l'économie du passage par la mort.

Selon S. Johnston, on attendrait de toute femme en âge de reproduction qui mourait de devenir une espèce de fantôme attaquant enfants et mères. Ainsi les *aôrai* créeraient de nouveaux *aôroi*, et aideraient à expliquer l'échec reproductif, c'est-à-dire des phénomènes tels que les fausses couches, la toxémie, les enfants mort-nés, la fièvre puerpérale et la mort subite du nourrisson. Cependant, ces phénomènes auraient pu recevoir plusieurs types d'explications, par exemple la colère d'un dieu, ou le sentiment d'envie qu'auraient pu ressentir d'autres mortels. Attribuer ces phénomènes à l'action d'*aôrai* représentées comme envieuses dans le mythe empêcherait les victimes de la malchance d'accuser les autres d'attaques envieuses, en fournissant à la victime un objet ou une personne à blâmer hors de la société. L'*aôrê* grecque pouvait remplir ce rôle d'autant mieux qu'elle était très réelle : non seulement elle personnifiait l'envie, mais elle avait une origine humaine. Le blâme aurait été ainsi éloigné des membres du groupe et servirait à l'intégrité non seulement de l'*oikos*, mais de la société en général[382]. Les *aôrai* auraient un rôle normatif

381 Bernand 1969, n° 87. Il s'agit d'une épitaphe du IIe s. è.c., provenant d'Hermoupolis Magna (cf. aussi Bernand 1991, p. 137). Politis 1904, I, n° 752 : quelques jours après la mort de la fille du pope, des villageois l'ont vue dansant parmi les Néraïdes.

382 Johnston 1999, p. 184–199 ; en p. 188–190, l'auteur souligne que les Grecs en général n'attribuaient pas les morts d'enfants à l'action d'autres mortels ; il y aurait eu peu d'intérêt à attaquer quelqu'un dans sa progéniture, à l'exception de certaines situations extrêmes et inhabituelles. En revanche, Aubert 1989, p. 441, considère que les incantations destinées à provoquer la stérilité, les fausses couches, les accouchements retardés et

important, qui divulguerait le message suivant : l'échec ou le refus de faire et d'élever des enfants seraient à associer avec des anormalités monstrueuses telles que l'hermaphrodisme, le zoomorphisme, la laideur, la saleté « et une vie de sauvagerie qui était représentée comme existant en dehors de la cité-État ». L'envie active du succès reproductif des autres était intolérable à l'intérieur d'une société civilisée, et l'échec d'une femme à reproduire avec succès deviendrait ainsi équivalent au fait de nuire aux enfants des autres[383].

Soulignons de nouveau que le terme *aôros* n'est pas approprié pour parler des Lamies, dont le trait essentiel n'est pas la mort prématurée. Il est certes séduisant de penser que le même terme désigne l'agresseur et la victime, la créature qui rend sa victime semblable à elle-même, qui l'assimile à elle ; et quelle meilleure manière pour s'identifier à quelqu'un que de l'avaler, action qui passe nécessairement d'abord par sa destruction[384] ? Cependant, le terme *aôros* est trop générique que pour rendre compte des traits spécifiques de ces épouvantails d'enfants. Le terme désigne des espèces d'âmes en peine, rôdant autour des cimetières, à la solde de tout magicien de passage. Or, les *aôroi* ne semblent pas être utilisés spécialement pour nuire aux enfants des autres. Il y a une spécialisation dans l'action de l'ancienne Lamia qui ne correspond pas à l'action diversifiée que recouvre le terme *aôros*. Elle n'est *jamais* invoquée contre des personnes précises et on ne peut l'utiliser pour parvenir à ses fins. De plus, l'errance entre le monde d'en bas et celui d'en haut qui caractérise les *aôroi* n'est pas attestée pour nos créatures. D'ailleurs, aucune source ne qualifie Lamia de la sorte. En se basant sur les assimilations entre ces créatures, on pourrait dire que Lamia et Mormô sont *aôrai* en raison de leurs rapports avec Gellô, qui est qualifiée de telle[385]. Cependant, toutes trois sont également assimilées à Empousa, et cette dernière, forcément, ne s'inscrit pas dans le schéma défini par Johnston, puisqu'elle n'a jamais été humaine.

Pour reprendre le mot de Jean-Pierre Vernant, « il n'est pas de bonne méthode de fondre ensemble dans une même vague catégorie des figures différentes, sans se soucier des écarts qui, en les distinguant clairement, confèrent à chacune leur signification propre et leur place particulière dans le système

---

les naissances monstrueuses faisaient partie de l'arsenal habituel des magiciens anciens en général.

383 JOHNSTON 1999, p. 169–183, 186, 190–199.

384 À ce propos, cf. FÉDIDA 1972, p. 121 : « … il reste sous-entendu que la dévoration est le moyen – mythique par excellence – dont se sert le moi dans l'espoir de s'identifier à l'objet de *façon absolue*, soit donc en se l'incorporant ».

385 Cf. *infra*, p. 145.

des Puissances divines »[386]. Dans notre cas, il s'agit plutôt de « puissances surnaturelles », qui ont peut-être certains rapports avec les morts prématurés, mais qui s'en distinguent par leur fonction même d'épouvantails d'enfants. Il serait peut-être approprié de se baser sur cette fonction commune pour situer ces êtres dans une catégorie plus vaste, qui serait alors celle des créatures qui apportent l'épouvante, des *mormolukeia*, des *phobêtra* – d'autant plus que leurs noms au pluriel sont déjà des noms d'espèces, qui placent d'emblée ces créatures dans des catégories cohérentes. Ces termes sont assez généraux pour pouvoir englober nos quatre créatures, ainsi que les espèces auxquelles donnent naissance leurs noms au pluriel. Ils sont également assez généraux pour englober les traits qui les différencient entre elles. Ces personnages sont assez vagues et se confondent facilement, mais ils n'ont pas tous la même importance aux yeux des mères ; s'il y a des moyens apotropaïques contre Gellô et Empousa dans des sources tardives, il n'y aucune source attestant de moyens semblables pour Lamia et Mormô[387]. Les Grecs disposaient à la fois de croque-mitaines et de morts dangereux, des êtres parfois associés mais non de même nature. Tout comme aujourd'hui, ogres et fantômes ne sont pas de même nature et ne remplissent pas la même fonction.

Revenons un instant à la notion de l'envie, du *phthonos*[388]. Lamia agit par envie du bonheur « reproductif » des autres. L'envie active du succès (reproductif ou non) des autres aurait été intolérable au sein de la société grecque. En l'attribuant à des créatures surnaturelles, on montrait ce que cette société ne devait pas contenir, et on se définissait par son contraire. Cependant, S. Johnston souligne que l'échec reproductif d'une femme *équivalait* à détruire les enfants des autres, et que cela est illustré par les récits sur les *aôrai* agressant les

---

386 Vernant 1985, p. 35. Par certains côtés, l'hypothèse de S. Johnston (identifiant Lamia, Mormô et Gellô comme des *aôrai*) fait penser à celles de J. Fontenrose et de E. Rohde, qui considéraient nos créatures comme des formes d'Hécate (cf. *infra*, p. 122 s., 272).

387 Sauf dans le cas de certaines traditions néo-grecques concernant Lamia, que nous ne pouvons pas prendre en compte pour le personnage homonyme ancien. En revanche, S. Johnston adopte le point de vue inverse : elle utilise des sources d'époques différentes pour fonder ses hypothèses (cf. l'ex. décrit en *supra*, p. 63, n. 268). Dasen 2003, p. 277–278, en s'appuyant sur les travaux de Johnston, attribue à la menace de ces croque-mitaines l'usage des amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain.

388 Le *phthonos*, personnifié ou non, est l'une des causes principales de la mort des enfants, selon leurs inscriptions funéraires (cf. *supra*, p. 45, n. 209, et *infra*, p. 129, n. 93). Sur ces mêmes inscriptions, plusieurs divinités ravisseuses sont qualifiées d'envieuses. À notre connaissance, aucune inscription ne place nos créatures parmi ces divinités, même si Lamia agit également par *phthonos*. Sur les divinités envieuses, et notamment sur le rapport entre *phthonos* et *nemesis* divine, cf. Konstan 2003.

enfants. Pour accepter cette hypothèse, il faudrait accepter que *tout* ce qui se passe dans le monde de l'invisible, de la fable ou des récits des chambres enfantines, trouve son explication parallèle et exacte dans la société humaine. Or le récit imaginaire bénéficie de ce qu'on pourrait appeler « la licence poétique » : il exagère, il imagine ce qui pourrait être. On projette dans l'invisible nos peurs et nos angoisses. On a peur du malheureux, de l'envie qu'il peut ressentir face à notre bonheur. Mais *équivaloir*, signifie « avoir la même valeur », et nous doutons que l'événement *subi, passif* de l'échec reproductif ait la même valeur que la volonté *déterminée, active* de détruire les enfants des autres. Si Lamia et les créatures apparentées peuvent être considérées comme un miroir déformant, illustrant ce que l'être humain ne devrait pas être, « les miroirs reflètent simplement la réalité ; ils ne la reproduisent pas en détail »[389].

Lamia appartient à un passé légendaire, où « les règles qui s'imposent dans le cours de la vie ordinaire ne peuvent plus strictement s'appliquer dès lors qu'il est question du temps jadis »[390]. Cependant, bien que située dans un passé légendaire, Lamia fait partie de la vie quotidienne, elle est toujours susceptible d'agresser les enfants – du moins dans les récits des nourrices. Elle vient d'ailleurs mais nous menace ici. Ses légendes élucident un trait actuel de la société qui la mentionne, expliquent ce qu'elle est par ce qu'elle fut. Dans ce sens, même si les auteurs y font souvent allusion pour s'en moquer, l'important est qu'ils la mentionnent. De la même manière que chez les Grecs modernes le fait de faire le signe de croix contre Lamia intègre celle-ci dans un contexte socio-historico-religieux précis, chez les Grecs anciens, le fait d'intégrer Lamia dans – et de la mettre en rapport avec – plusieurs cycles mythologiques relève également d'un contexte déterminé. Dans les deux cas, cela prouve qu'elle fait partie de la vie des hommes, que ceux-ci y croient ou non. Dans les deux cas, cela montre une des facettes de l'expérience religieuse. Chez les Grecs modernes, cela prouve la puissance divine. Chez les Anciens, on intègre Lamia au surnaturel, en lui donnant des partenaires, des parents et/ou des adversaires divins. Elle fait partie des fables des nourrices, fables qui font elles-mêmes partie de tout cet « ensemble hétéroclite » qu'on appelle la mythologie grecque[391], et qui est la manifestation de cette société et de sa religion.

Passons à présent aux croyances des Grecs modernes. Dans leurs travaux, les folkloristes se sont surtout concentrés sur le niveau local. Évidemment, considérer un sujet au niveau panhellénique peut fausser la perception que l'on peut

389 GOLDEN 1990, p. 22.
390 VERNANT 1996b, p. 40.
391 Cf. VERNANT 1996b, p. 31.

en avoir au niveau local. Cependant, les coutumes locales, mises en relation avec une série d'idées et de symboles plus larges, peuvent mener à d'autres interprétations. Certains êtres peuvent être exactement similaires mais porter des noms différents, selon la tradition locale qu'on examine. En intégrant Lamia dans un contexte plus général, il s'agira d'examiner ses implications dans la vie sociale et religieuse en Grèce moderne, c'est-à-dire de la considérer comme un reflet de l'idéologie, de la mentalité[392].

Les Lamies partagent plusieurs caractéristiques avec les Néraïdes, et inversement ces dernières empruntent nombre de leurs traits : il y a recouvrement mutuel jusqu'à un certain point. Cependant, chaque sorte d'être féminin surnaturel a certains traits proéminents que les autres lui empruntent. Dans tous les cas, les créatures les plus représentées sont les Néraïdes, qui peuvent avoir des noms variés : selon les régions, on rencontre des êtres qui leur correspondent exactement mais qui sont désignés autrement[393]. En général, là où Néraïdes et d'autres créatures coexistent, elles désignent deux sortes d'êtres différents. Les Néraïdes sont les seules à constituer une société féminine organisée, avec une reine (qui parfois s'appelle Lamia) qui les administre, les réunit, leur donne des ordres et en contrôle la réalisation ; en cas de désobéissance, elle les punit. Leur société est presque entièrement féminine. Il est fait rarement mention de Néraïdes mâles et, en général, leur description est succincte[394]. Elles apparaissent en général à midi ou à minuit ou alors elles se reposent à midi et punissent celui qui les dérange. Parfois elles attaquent les accouchées et leurs enfants, mais en général c'est surtout aux hommes qu'elles s'attaquent, surtout à ceux qui chantent et jouent de la musique, ainsi qu'aux beaux garçons. Elles peuvent également être bienveillantes : elles enseignent leur art de la musique à certaines personnes[395], ou apprennent aux femmes certaines médecines. En général, leur comportement envers les hommes est toujours clair, extrême et absolu, extrêmement positif ou négatif, tandis qu'envers les femmes et les enfants, il est plutôt équivoque et ambivalent. Ce sont de très belles jeunes femmes, habillées de blanc, avec de longs cheveux blonds qu'elles peignent au moyen d'un peigne en or, mais elles sont parfois affublées de pattes

---

392 STEWART 1991, p. 137–139, 162–164.

393 Par ex. les *maïsses* du Pont Euxin : PSYCHOGIOU-IOANNIDI 1983. POLITIS 1918a, p. 25, pense que les *maïsses* correspondent plutôt à Gellô, mais cela semble improbable eu égard aux informations fournies par Psychogiou-Ioannidi.

394 POLITIS 1904, I, n° 787–789, 794. POLITIS 1871, p. 492, attribue l'existence de démons mâles et femelles à une influence hébraïque répandue en Europe pendant le moyen âge.

395 Un parallèle ancien pourrait être l'apparition des Muses à Archiloque, qui échange la vache qu'il menait au marché contre une lyre : cf. KOCH-PIETTRE 1996a, p. 178–184.

animales, comme les Lamies[396]. Elles habitent dans des endroits en général boisés et proches de l'eau, et passent leur temps à tisser, filer la laine, laver leurs vêtements et danser. Lorsqu'un homme a réussi à leur prendre leur foulard, elles deviennent les meilleures épouses du monde, mais cessent de l'être quand elles parviennent à récupérer ce foulard ; elles redeviennent alors des Néraïdes, abandonnant leur mari, mais rentrant parfois à la maison pour s'occuper des enfants[397].

Les Lamies sont des êtres surnaturels, anthropophages, fort gloutons et cruels. Lorsqu'elles sont belles, elles le sont à la manière des Néraïdes, dont elles empruntent nombre de traits[398]. Comme elles, les Lamies font partie des *exôtika*, de « ceux du dehors », terme générique pour désigner toutes sortes d'êtres surnaturels. Ces derniers se situent hors société, en dehors du village, dans son pourtour : sur la montagne, dans les bois, les grottes et les puits, la mer et les rivières, aux carrefours, dans les endroits désertiques ou même sous terre[399]. Si ce sont les hommes qui conçoivent l'organisation du monde, alors ils tendent à assimiler leurs deux contraires : le féminin et le non-humain[400]. Si toute taxinomie sociale se base sur la distinction « nous – les autres », alors le masculin est le civilisé, le normal, l'humain, tandis que le féminin représente le non-civilisé, l'anormal, le non-humain. Cette distinction ne peut toutefois pas être totale, comme dans les cas civilisés-cannibales, terriens-martiens, etc., car comment ce qui est absolument contraire au « nous », peut-il être celui à travers lequel le « nous » se reproduit ?

On a soutenu que le monde visible et invisible de l'organisation cosmique traditionnelle néo-grecque est basé sur la différence des sexes et sur la distinction d'identité « nous – les autres » ; cette dernière s'identifierait à la dis-

---

396 Selon POLITIS 1871, p. 494, il n'est pas nécessaire que la patte d'âne des Néraïdes provienne de l'ancienne Empousa ; elle ferait plutôt référence aux idées médiévales à propos du diable (même opinion chez OIKONOMIDIS 1973/1974, p. 342). Sur les représentations du diable à l'époque byzantine, cf. PROVATAKIS 1980.

397 Pour tout ce passage cf. KYRIAKIDIS 1922, p. 184–190 ; OIKONOMIDIS 1973/1974 ; POLITIS 1871 ; PSYCHOGIOU-IOANNIDI 1980 ; SKOUTERI-DIDASKALOU 1988, p. 55–61. Pour un article en français résumant les caractéristiques essentielles des Néraïdes, cf. LOUKATOS 1982.

398 SKOUTERI-DIDASKALOU 1988, p. 55. Selon KYRIAKIDIS 1922, p. 190–191, dans les traditions concernant les Lamies nous retrouvons « des éléments de l'ancienne Lamia-Empousa, de la Lamia des eaux, des Néraïdes actuelles et des anciennes Sirènes ».

399 SKOUTERI-DIDASKALOU 1988, p. 53. Sur la logique du paysage grec et son organisation spatiale, cf. KYRIAKIDOU-NESTOROS 1975, p. 15–40 et 41–55.

400 ARDENER 1975a et 1975b.

tinction spatiale « dedans – dehors »[401]. La femme n'est pas censée sortir de la maison : ce n'est qu'à l'intérieur de celle-ci qu'elle joue pleinement son rôle social, s'occupant des enfants et des « travaux féminins ». Lorsqu'elle sort dans le voisinage elle ne fait que colporter des commérages. Sur la place publique elle met en danger l'honneur des hommes, et hors de la communauté, sans compagnie masculine, elle est suspecte d'être une Néraïde ou autre créature surnaturelle, eu égard au fait que partout à l'extérieur la présence des Néraïdes est possible, tandis que la présence des femmes n'y est pas acceptée. L'homme doit diriger le dedans et essayer de gérer le dehors : au-dedans il exerce un contrôle absolu sur les femmes et les enfants, au-dehors il peut essayer de « civiliser » les Néraïdes, l'idéal féminin, en les épousant, donc en les enfermant au-dedans, tandis qu'il élimine ou évite tous les autres *exôtika* qui sont ses adversaires. Selon le même modèle, la femme, pourvue d'une nature prétendue « sauvage »[402], représente un danger pour l'homme, qui peut devenir sa victime. L'homme doit par définition contrôler à la fois l'extérieur et l'intérieur. Mais ces espaces sont tous deux féminins : le dedans est là où une femme se doit d'être, et le dehors là où se trouvent les femmes dangereuses mais idéales. L'homme agit comme l'intermédiaire entre les deux espaces, et il se doit de garder son espace inchangé : donc femmes du dedans ou du dehors, réelles ou fantastiques, « privées » ou « publiques », jeunes ou vieilles, toute femme doit être gardée ou bien dedans ou bien loin au-dehors. Au monde féminin invisible seraient attribués tous les remords résultant de cette inégalité des sexes, avec la conséquence que toute femme est susceptible et suspecte de déserter la vie sociale « normale », d'aller au dehors. En effet, à la sphère du privé civilisé appartient la femme jeune ou vieille. À celle du public, les femmes « légères ». À celle de la nature, les femmes *exôtika*, Néraïdes, Strigles, Lamies. Mais les jeunes femmes « privées » peuvent devenir des maîtresses comme les Néraïdes. Les vieilles privées peuvent devenir des Strigles, des sorcières. Cette identification du féminin comme potentiellement dangereux, sauvage, non humain, servirait une structure sociale basée sur l'inégalité des sexes, qui se reproduit et se manifeste par et dans ces récits à propos des *exôtika*. Cette structure sociale se manifesterait par une distinction spatiale « dedans – dehors ». Et parmi ces *exôtika* dangereux, il y en a qui ont plus précisément la fonction d'attaquer les femmes et les enfants, ce qui est une raison de plus pour les garder « au-dedans »[403].

---

401 Skouteri-Didaskalou 1988, p. 54.

402 Sur les problèmes que peut comporter la notion du contraste sauvagerie/civilisation, cf. Georgoudi 1986.

403 Skouteri-Didaskalou 1988, p. 63–65.

La théorie décrite ci-dessus pâtit de la manière dont les recherches sur « la femme » ou « les femmes » se sont constituées comme un domaine à part, séparé des études concernant les autres groupes sociaux. Cela dérive de la distinction propre au XIXe siècle entre public et privé et « il faut mettre aussi au crédit de ce siècle la création d'une image de la femme comme Autre »[404]. La question de l'espace tout d'abord. L'espace imparti aux femmes est la maison, elles y sont cantonnées, mais en même temps elles sont la « maison », dans le sens élargi de la « famille » : il y a une identification entre la femme, la maison et la famille, qui s'exprime dans des phrases telles que « sans femme la maison n'existe pas », « c'est la femme qui tient la maison », « l'homme est un hôte dans la maison ». Les femmes sont considérées comme des « Èves », comme faibles, irresponsables, plus proches du diable, « de la main gauche », mais aussi comme similaires à la Mère de Dieu, comme les garantes de la vie familiale[405]. De plus, il n'y a pas de différence entre ce que les hommes pensent des femmes et ce que les femmes pensent des femmes. L'existence des *exôtika* conforte également la position des femmes. Il est dangereux pour un homme d'avoir commerce avec les créatures du dehors, donc la seule femme acceptable reste celle du dedans. Et cela conforte également la position des hommes, qui peuvent attribuer leurs manquements non pas à une faiblesse morale mais à une attaque démoniaque[406]. Ainsi le même récit peut-il servir les intérêts de groupes différents. En effet, une forte constitution morale et religieuse peut idéalement prévenir l'attaque démoniaque, mais subir une telle attaque n'est pas automatiquement un signe d'immoralité ou d'irréligiosité[407]. La faute peut consister simplement à ne pas avoir écouté les conseils de ceux qui savent, donc à un manque de foi en l'existence de ces créatures qui se vengent dûment[408]. Parfois la faute consiste seulement à se trouver au mauvais endroit au mauvais moment, ce qui pourrait être interprété comme un avertissement général, enjoignant de rester dans les limites temporelles et spatiales acceptées par la société. Une image comme celle des Néraïdes, peut-être la plus complète de

---

404 Cf. SCHMITT PANTEL 1990a, p. 499.

405 DU BOULAY 1986, p. 140–141, 143, 158–167.

406 De toute manière les hommes sont considérés comme ayant des pulsions sexuelles irrésistibles et bénéficient d'une certaine liberté d'action dans ce domaine (cf. DU BOULAY 1986, p. 148–153).

407 STEWART 1991, p. 106–108. La possession démoniaque était dissociée de toute mauvaise conduite morale, déjà à l'époque byzantine (cf. MANGO 1992, p. 220).

408 Πίστευε καὶ μὴ ἐρεύνα : « Crois et n'examine pas », dit le proverbe bien connu, sinon des catastrophes peuvent arriver. Par ex., le manque de foi neutralise les pratiques de guérison (cf. ARNAUD 1911a, p. 78).

toutes les représentations concernant les *exôtika*, est avant tout une image qui rend possible l'expression et la négociation de sujets sensibles comme ceux des sexes et de la sexualité ; c'est un moyen de dialogue de la communauté avec elle-même[409].

Toutes les créatures qui nous intéressent sont des femmes non contrôlées par des hommes. Les versions masculines sont rares, floues, et n'ont pas de caractéristiques propres. Ces créatures inversent donc l'ordre normal de la société humaine : elles représentent une structure sociale différente, et pourraient aussi bien être les produits d'une imagination masculine exprimant sa crainte du féminin, que d'une imagination féminine projetant des symboles de liberté[410].

Les modalités d'apparition des *exôtika*, ainsi que leurs rapports avec l'espace, sont caractéristiques. En général les *exôtika* se rencontrent en dehors du village : ponts, carrefours, aires de battage, champs, moulins, grottes, ravins, montagnes, côtes marines, et surtout rivières, sources et fontaines, sont leurs endroits de prédilection. Il s'agit souvent d'endroits désertiques : « La peur garde les endroits isolés » dit un proverbe bien connu[411]. La coutume de construire des chapelles à des endroits déserts pourrait être considérée comme une tentative de les domestiquer. Cependant, les créatures qui nous intéressent peuvent agir dans le village même, espace protégé par excellence, et entrer dans les maisons. Le village n'est pas aussi sûr qu'il n'y paraît, surtout de nuit. En effet, les *exôtika* apparaissent principalement à midi et à minuit, ce qui signifie pendant l'après-midi et tard dans la nuit, quand les gens se reposent. Toutefois, l'attaque des jeunes gens par nos créatures n'est pas nécessairement liée à un moment précis de la journée mais plutôt à la beauté de ceux-ci. La monstruosité exprimée dans certaines parties de leur corps est également une caractéristique des *exôtika* : les Lamies sont dotées de poitrines particulières, ou encore de pattes d'âne ou de chèvre, ou de plus de deux jambes. Notons que dans le proverbe « le diable a plusieurs jambes », ces dernières évoquent la multiplicité de ses manières d'agir[412]. Les *exôtika* sont aussi dotés du pou-

409 Stewart 1991, p. 108. Parfois les *exôtika* servent des intérêts plus bassement matériels : à Naxos, ceux qui racontent le plus de récits sur eux sont les voleurs, afin d'effrayer les gens. Ainsi, non seulement on ne s'aventure pas dehors pendant la nuit et ne dérange pas les voleurs, mais même si on les voit, on pense qu'il s'agit d'*exôtika* et on n'essaye pas de les identifier (ibid., p. 112).

410 Stewart 1991, p. 177.

411 Ibid., p. 165, 277–278, n. 6. Pendant la période byzantine, les démons sont aussi censés demeurer dans des endroits inhabités (cf. Mango 1992, p. 216, 219).

412 Ὁ διάβολος ἔχει πολλὰ ποδάρια. Notons que le terme *podi* désigne en grec l'entièreté du

voir de métamorphose ; parfois ils prennent la forme qu'ils savent la plus apte à tromper leur victime, celle d'une fiancée par exemple ; ils font donc preuve d'un certain savoir surnaturel sur les individus.

L'apparition des *exôtika* provoque très souvent une expression de foi en l'efficacité de la pratique chrétienne. La focalisation sur la continuité historique, qui a dominé les études folkloriques grecques depuis le XIXe siècle, suggère erronément que ces entités sont restées telles quelles depuis l'antiquité, et mésestime leurs corrélations avec la culture chrétienne. De plus, cette méthode n'est pas concernée par la compréhension de la culture néo-grecque. Les *exôtika* font partie du réseau de symboles et de valeurs de la cosmologie néo-grecque et ils doivent être considérés autrement que comme de simples résidus folkloriques : ce sont des compléments symboliques et idéologiques qui doivent être traités en relation avec la religion, considérée comme l'entièreté des croyances et pratiques dirigées vers les êtres et pouvoirs surnaturels. Les partisans de la théorie des survivances ont eu tendance à distinguer les éléments chrétiens et préchrétiens, sans penser que le christianisme et les *exôtika* pouvaient faire partie de la même structure, ou de la même vision cosmologique. « On croit que si quelque chose est appelé "superstitieux" alors il est vraiment distinct et d'un ordre complètement différent de la religion orthodoxe »[413]. Nous pouvons faire la distinction entre la « grande tradition », c'est-à-dire la doctrine textuelle et théologique de l'Église, et la « petite », qui est la religion pratiquée au niveau local. La grande tradition accepte le diable, la petite parle des diables, mais chacune est une version de l'autre[414].

Les *exôtika*, comme le diable, peuvent avoir certaines caractéristiques du bouc, par exemple les pattes de chèvre des Lamies, ou des Néraïdes, et peuvent prendre diverses formes animales. En ce qui concerne le diable, l'Église orthodoxe a constamment assimilé de nouvelles représentations, tant qu'elles ne contredisaient pas des principes de base. Cette attitude rend difficile l'établissement de distinctions rigides entre croyances locales et orthodoxie. De toute manière l'Église accepte le pouvoir de métamorphose du diable ; n'importe quel *exôtiko* peut donc être perçu comme l'une de ses manifestations. N.G. Politis démontre l'interchangeabilité complète entre un certain nombre d'*exôtika*,

---

membre, cuisse, jambe et pied compris. STEWART 1991, p. 180–183, voit dans les pieds tordus un symbolisme érotique, symbolisme qu'il met en parallèle avec celui des poitrines.

413 STEWART 1991, p. 5, 7–9, 11–14.

414 Pour un développement plus détaillé des rapports entre « grande » et « petite » tradition, cf. *infra*, p. 239, 244.

dont Lamia, et le diable. Bien que l'Église essaie de les séparer, il y a une continuité entre les deux[415]. D'ailleurs la multiplicité de ces créatures, qui n'est pas propre aux Lamies, entraîne une confusion, une pluralité, qui est un trait démoniaque : « Légion est mon nom, car nous sommes beaucoup », affirme le démon dans l'Évangile[416].

Les *exôtika* ont le pouvoir de rendre les phénomènes incompréhensibles intelligibles. Les fondations morales de la société sont également projetées sur l'inconnu, comme nous l'avons vu dans le cas des Néraïdes. La construction, la représentation et la dissémination d'images évocatrices rendent possibles une compréhension et une maîtrise de situations qui autrement resteraient incompréhensibles. C'est pourquoi les *exôtika* sont en général associés avec un nombre limité d'expériences, en général les malheurs en relation avec la naissance, le mariage et la mort. Les *exôtika* symbolisent l'antithèse de la vie sociale, projetée sur l'invisible, et par là nous informent sur les thèmes essentiels de la pensée : ils constituent donc une catégorie importante, reflétant l'essence de la vie sociale[417]. Ils ont des caractéristiques qui représentent l'« autre » par opposition au « nous » : pluralité, confusion, extériorité, dehors, non sanctifié, gauche, féminin, diabolique, maladie, mort, patte animale, métamorphose, par opposition à la singularité, l'organisation, l'intériorité, le village, le sanctifié, la droite, le masculin, l'ange ou le saint, la santé, la vie, le pied humain et la forme statique, qui sont les traits du bien, de la vie sociale, de l'humain civilisé. Au niveau social, les *exôtika* projettent dans l'invisible la distinction extrêmement importante de « nous – les autres ». « Ils offrent les termes ainsi que l'occasion de dialogue entre les notions de bien moral et de mal, entre les religions locale et doctrinale, et entre la croyance religieuse et le scepticisme tout à la fois. En formulant des vues antithétiques ils produisent une situation de confrontation d'où une synthèse peut surgir »[418].

Les *exôtika* sont des figures de l'altérité. Tout ce qui est bien dans la vie provenant de Dieu, les *exôtika* servent à expliquer les malheurs de la vie. Cependant, ce que ces êtres partagent avec leurs anciens homonymes, c'est qu'ils ne représentent pas une altérité radicale. Ils ne sont pas le diable, comme ils n'étaient

---

415 POLITIS 1871–1874, II, p. 421–492. STEWART 1991, p. 147–153. À propos de la chèvre comme animal diabolique, cf. GEORGOUDI 1979, p. 281, n. 2. À propos des représentations animales du diable, cf. PROVATAKIS 1980, p. 240 ; STEWART 1991, p. 104–105.

416 Marc 5, 9 ; Luc 8, 30. Contrairement à ce qui se passe pour les *exôtika*, dans l'orthodoxie, la tendance serait plutôt à l'individualité (STEWART 1991, p. 215).

417 WARNER 2000, p. 11.

418 STEWART 1991, p. 249 (voir aussi, p. 14–16, 188–191). Pour une réflexion générale sur les couples d'opposés, en particulier dans la pensée grecque ancienne, cf. LLOYD 1966.

pas la terrible Gorgô[419]. Que les croyances qui les concernent soient raillées ou prises au sérieux, de telles créatures sont nécessaires à toute vie sociale comme des exemples de ce qu'on ne doit pas être, du dehors, du cannibale, ou du Martien. Ce sont des définitions par le contraire de notre pensée sur nous-mêmes, sur notre vie et sur notre rapport au monde. Nos créatures se spécialisent sur une des grandes composantes de la vie humaine : l'enfantement. D'autres ont un champ d'action différent. En tous les cas, elles existent car elles sont nécessaires en tant qu'instances de définition de nous-mêmes.

419 Cf. Vernant 1996a, p. 89. Blum & Blum 1970, p. 182–184, insistent sur les éléments préchrétiens que peuvent comporter les *exôtika*. Nous ne les nions pas, mais nous pensons qu'il y a avantage à les étudier dans leur contexte.

CHAPITRE 2

Mormô l'épouvantail[1]

> Mais, de tous les animaux, c'est l'enfant qui est le plus difficile à manier ; par l'excellence même de cette source de raison qui est en lui, non encore disciplinée, c'est une bête rusée, astucieuse, la plus insolente de toutes. Aussi doit-on le lier de multiples brides, pour ainsi dire.
>
> PLATON, *Lois* 7, 808 d–e, trad. DIÈS.

1 Mormô et les termes associés

Jusqu'à sept ans, l'enfant grec restait à la maison sous la surveillance des femmes, qu'il s'agisse des mères ou, pour les familles aisées, des nourrices. Ce n'est qu'à cet âge qu'on l'envoyait à l'école. Jusque-là on l'initiait à la vie sociale et à la tradition culturelle : « l'enfant grec, comme le nôtre, pénètre dans le monde enchanté de la musique par les berceuses, *baukalêmata,* dans celui de la "littérature" par les contes des nourrices : fables à personnages animaux (tout le répertoire d'Ésope), histoires de sorcières, évoquant les figures redoutables, *mormolukeia,* de Mormô, Empousa ou Gorgô, récits de toutes sortes ; (…) c'est à cet âge que les mythes et les légendes des dieux et des héros devaient être révélés »[2].

Parmi les figures redoutables se trouvait Mormô, un être apparenté et parfois assimilé à Lamia. Chez Philostrate, l'« apparition » qui projetait de dévorer Ménippe est « une de ces Empousai, Lamies ou Mormolukiai, auxquelles croit une multitude de gens ». La *Souda* définit Mormô comme « l'épouvantail (*mormolukeion*) qu'on appelle Lamia ». Le scholiaste de Théocrite précise que Mormô était « Lamia, la reine des Lestrygons appelée aussi Gellô, qui, mal-

1 Cf. également PATERA 2005.

2 MARROU 1948, p. 200–201.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI: 10.1163/9789004283626_003

heureuse à cause de la mort de ses enfants, voulait tuer aussi ceux qui restaient (ἤθελε καὶ τὰ λειπόμενα φονεύειν) »[3].

Le nom du personnage recouvre un champ de significations varié. Eustathe le fait provenir du verbe *mormurein*, « murmurer en bouillonnant », d'où il fait également provenir le nom du poisson *mormuros*, dont le nom évoque le grognement. Le nom de ce pagel bigarré (*pagellus mormyrus* ou *sparus*) est dû aux borborygmes se formant dans sa vessie natatoire, provoqués par le transfert de gaz d'une partie de cet organe dans une autre. Notons qu'il est nommé *mormiro* à Venise, *morme* sur la côte provençale, *mormo* dans les Bouches-du-Rhône et *mourmouri* en Grèce moderne. D'autre part, Eustathe fait provenir le *mormolukeion*, que l'on peut traduire provisoirement par « épouvantail », de Mormô et du terme *lukos*, « loup »[4]. Enfin, en commentant l'« écume bouillonnante » (*mormurôn aphros*) de l'*Iliade*, Eustathe considère que *mormurôn* signifierait « le bouillonnant » (*ho anabrattôn*) ou, si on le fait provenir de Mormô, « celui qui est devenu bestial » (*ho thêrioumenos*). Ailleurs, il fait provenir Mormô du verbe *anamormurein* : « bouillonner avec bruit »[5]. Or, une scholie à l'*Iliade* définit également le terme *mormurôn* par « le devenu bestial » (*thêrioumenos*), car « le (terme) *mormô* se définit par le bestial » (τὸ μορμὼ τάσσεται ἐπὶ τοῦ θηριώδους). Finalement, selon Eustathe, Mormô est un démon mythique sauvage (μυθικὸν δαιμόνιον ἄγριον) dont Aristophane illustre la bestialité (τὸ θηριῶδες)[6]. Elle est ainsi associée à la bestialité et au bruit que fait un liquide en bouillonnant, au bouillonnement, au borborygme[7].

Mormô est un terme populaire expressif qui peut être employé comme exclamation pour faire peur aux enfants, et qui peut reposer sur une onoma-

---

3 Philostr., *VA* 4, 25 ; *Souda*, s.v. *Mormô* (même définition dans *Sch. Ar. Eq.* 693b et d) ; *Sch. Theocr. Id.* 15, 40c. Luc., *Philops.* 2, associe Lamia et Mormô en les plaçant parmi les « fables prodigieuses », par lesquelles on effraye les enfants.

4 Eust., *ad Il.* XVIII, 402, § 1150 [VAN DER VALK, IV, p. 203, 19–204, 2]. Cf. COTTE 1944, p. 105 et 107 ; D'ARCY THOMPSON 1947, s.v. *mormuros* ; SKODA 1982, p. 97–98. Le terme *mormuros* servait également de sobriquet pour les humains et donna naissance à un anthroponyme chypriote (ROBERT 1963, p. 167 et n. 4).

5 Eustathe, *ad Il.* XXI, 325, § 1234 [VAN DER VALK, IV, p. 494, 1–5]. Eust., *ad Od.* XII, 240, § 1719 [vol. II, p. 21, 28–30].

6 *Sch. Gr. Hom. Il.* XX, 325b. Eustathe, *ad Il.* XXI, 325, § 1234 [VAN DER VALK, IV, p. 494, 1–5].

7 *Souda*, s.v. μορμυρίζει· καταταράττει, ἠχεῖ, ὡς ἐπὶ ὑδάτων : « bouleverser totalement, résonner, comme lorsqu'il s'agit d'eaux », tandis que le même dictionnaire définit *mormurôn* (s.v.) comme « une rivière à courants ». Le même sens de bruit de bouillonnement, de grondement des eaux se retrouve chez Hesych., s.v. *mormurei*, *mormurizei* et *mormurôn* (pour ces termes, cf. GRAMMONT 1895, p. 165 ; SKODA 1982, p. 94–95).

topée[8]. Les combinaisons *mor-mor-* ou *mor-m-* traduisent des bruits confus et des grondements, des sonorités susceptibles de provoquer l'effroi, comme les substantifs *mormoros* et *mormuraia* sont des noms de la crainte[9]. Ainsi, le terme Mormô désigne un épouvantail qui fait partie des êtres fabuleux évoqués dans les histoires destinées aux enfants et peut à la fois être utilisé comme une exclamation pour provoquer l'effroi ou exprimer la crainte ressentie. « L'usage interjectif épisodique, qui paraît secondaire, représente probablement l'utilisation première d'un groupe de phonèmes combiné en une base expressive, création primitive et spontanée de la langue familière »[10]. Ces bruits confus et ces grondements sont très proches du bruit de bouillonnement d'Eustathe.

L'association la plus importante est toutefois celle de l'épouvante, contenue dans les termes *mormô*, *mormolukê* et *mormolukeion*, et dans les verbes *mormoluttomai* (signifiant aussi bien « effrayer comme un croque-mitaine » que « craindre »), *mormussomai* (« faire peur comme un épouvantail »), et peut-être *mormurô* (défini entre autres par *deinopoiô* : « utiliser des expressions effrayantes »)[11]. Le dictionnaire d'Hésychius fournit un bon nombre de termes relatifs à Mormô ainsi qu'à la crainte en général : *mormê* (terrible, stupéfiante), *mormoluxasthai* (effrayer), *mormoluttei* (il fait peur), *mormoluttetai* (il craint), *mormunei* ou *mormurei* (il utilise des expressions terrifiantes ou il exagère, notamment le récit d'un événement fâcheux), *mormoros* et *mormuraia* (peur), et surtout les *mormoi* : les peurs vides, sans objet[12]. Il existe encore le terme *mormophobos*, la « crainte de Mormô »[13], ainsi que l'adjectif *mormôtos*, un hapax qui signifierait « terrifiant »[14].

Ce dernier adjectif mérite que l'on s'y attarde. Il est utilisé par Lycophron, dans un passage à propos du troyen Anténor qui a défait les courroies du ventre du cheval de bois, délivrant ainsi τὸν ὠδίνοντα μορμωτὸν λόχον. Cela désigne soit « l'anxieuse et terrifiante embuscade » des Grecs, soit « la portée terrifiante accouchée dans la douleur » – le terme *lochos* signifiant aussi bien

---

8 CHANTRAINE 1968, s.v. *mormô*.

9 Cf. ci-dessous, n. 12.

10 SKODA 1982, p. 96 ; cf. également GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE 1949, s.v. *mormor-*.

11 BOISACQ 1950, s.v. *mormô* ; CHANTRAINE 1968, s.v. *mormô*.

12 Hesych., s.v. Cf. également Zon., s.v. *mormoluttei*, où le participe actif *mormoluttontes* signifie « effrayés ». Pour GRAMMONT 1895, p. 170, *mormoros* signifierait plus précisément « l'épouvante causée par un grondement terrible ».

13 Un nom propre Mormoas est attesté sur une inscription non datée de Pisidie (*SEG* 19, 851, l. 3).

14 Pour *mormophobos*, cf. Phot., *Lex.*, s.v. *mormô*. Pour *mormôtos*, cf. Lyc., *Al.* 340–344.

« embuscade, troupe d'hommes armés » qu'« accouchement, enfantement », et le verbe *ôdinô* tout autant « être dans l'angoisse » qu'« être dans les douleurs de l'enfantement ». Lycophron joue probablement sur la double sémantique des termes. Or, Henri-Charles Puech fait provenir le mot hébreu *marmota*, désignant une sorte de sommeil caractérisé par l'effroi, du terme *mormôtos*[15]. Ce sommeil est « un engourdissement, une mise de l'esprit hors de soi provoquée par la peur », un « sommeil de stupeur »[16]. Le caractère effrayant de ce sommeil est dû, non pas à une menace effective, mais à l'*ekstasis* ou au *thambos* divin, à « la mise hors de soi par *phobos* », par la peur. Or, selon Philon d'Alexandrie[17], parmi les quatre sortes d'*ekstasis*, celle dans laquelle tombe Abram dans la Genèse[18] est accompagnée d'un grand effroi : il s'agit d'un étonnement, d'un effroi violent devant des événements qui se produisent de façon brusque et inattendue. Elle provoque l'épouvante et une terrible stupeur (δεινὴν κατάπληξιν). Ce saisissement, l'émotion bouleversante qui peut consister soit en consternation ou en peur, soit en admiration ou ravissement devant un spectacle extraordinaire, correspond au sommeil *marmota*. Nous ne sommes pas en mesure de trancher si le terme *marmota* vient bien du *mormôtos* de Lycophron. Mais à l'appui de cette thèse, notons que l'épouvante et la stupéfaction sont fortement associées aux épouvantails. Les *mormolukeia* sont « les masques façonnés pour la stupéfaction (*kataplêxis*) »[19]. Cette stupéfaction, provoquée par une épouvante subite, pourrait effectivement être celle, chez Lycophron, qu'ont ressentie les Troyens en voyant leur ville soudainement envahie par l'ennemi. Et elle pourrait correspondre à ce sommeil de stupeur nommé *marmota*, à cette sorte d'*ekstasis* qui tombe sur Abram.

Pour revenir à la « crainte d'épouvantail » associée à Mormô, notons qu'elle fut proverbiale. Ἀσκῷ μορμολύττεσθαι, « effrayer au moyen d'une outre », se disait de ceux qui provoquent la crainte par des choses vaines, car les enfants craignent les outres. Cratès expliquait déjà : « ce n'est pas une outre qui les effraye, puisque cela est réel » (οὐκ ἀσκίῳ μεντἄρ' ἐμορμολύττετο αὐτούς, εἶτα δ' ἔστ' ἀληθῆ), l'outre représentant le caractère irréel du danger. Cette expression n'est pas sans rappeler l'hypothèse qui faisait d'Akkô un épouvantail se servant d'un sac ou d'une outre pour y enfermer les enfants désobéissants ; craignait-

15 Cf. PUECH 1933.

16 BUXTORF 1875, p. 637.

17 Phil. Jud., *Her.* 249–251.

18 Genèse 15, 12. *Septante*, Genèse 15, 12 : περὶ δὲ ἡλίου δυσμὰς ἔκστασις ἐνέπεσεν τῷ Ἀβράμ, καὶ ἰδοὺ φόβος σκοτεινὸς μέγας ἐπιπίπτει αὐτῷ. *Bible de Jérusalem*, Genèse 15, 12 : « Comme le soleil allait se coucher, une torpeur tombe sur Abram et voici qu'un grand effroi le saisit ».

19 Cf. *infra*, p. 133.

on une outre vide de peur d'y être enfermé ?[20] On peut encore comparer cette « crainte de l'outre » au proverbe « effrayer par une ombre (σκιᾷ μορμολύττεσθαι) : se dit de ceux qui font peur par des choses vides (riens) »[21].

Ainsi, les expressions ne manquaient pas pour désigner les épouvantes sans objet reléguées au rang d'enfantillages. Dans les *Oiseaux* d'Aristophane, l'impie Pisthétairos défie Iris qui le menace de la colère des dieux, en assimilant ses menaces aux craintes vaines produites par les épouvantails : « Crois-tu m'effrayer en parlant ainsi ? » (ταυτὶ λέγουσα μορμολύττεσθαι δοκεῖς ;) ose-t-il lui dire, comparant les menaces des dieux à celles que profèrent les nourrices[22]. Chez Platon, c'est la peur de la mort qui est tournée en ridicule, l'angoisse de la mort n'étant acceptable que chez les enfants, et en aucun cas chez les adultes, « raisonnables » et « sages ». Aussi Clinias prie-t-il Socrate de venir consoler son père qui se trouve très affligé sur son lit de mort, « lui qui auparavant raillait ceux qui s'effrayaient de la mort (τοὺς μορμολυττομένους τὸν θάνατον) et les tournait doucement en ridicule »[23]. Dans le *Criton*, Socrate, emprisonné et condamné à mort, explique à son interlocuteur, qui lui propose l'évasion, qu'il ne va pas changer de principes en raison de la puissance de la multitude qui essaye de les effrayer comme des enfants par ces épouvantails que sont la mort et l'emprisonnement[24]. Dans le même esprit, Philon d'Alexandrie considère

---

20 Diogenian. 2, 65, Leutsch & Schneidewin. Proverbes attestés en ibid. 3, 100 : τῷ ἀσκῷ μορμύττεις (tu effrayes par une outre) et μορμολυκείοις ἐκφοβεῖς τὸν λέοντα (tu effrayes le lion par des épouvantails). Cf. également *Souda*, s.v. *mormoluttetai* ; Hesych., s.v. *ouk askiô*. Cratès F 8 (*Héros*), Kock. Pour l'hypothèse d'Akkô, cf. *supra*, p. 40, n. 181. Pour la crainte enfantine des outres, cf. également Phot., *Lex.*, s.v. *ouk askiô* ; Sym. Log. Met., *PG* 114, col. 792.

21 Mac. 7, 68, Leutsch & Schneidewin. Voir aussi l'expression τῇ σκιᾷ μορμύσσῃ chez Hesych., s.v. *askô phlaurizeis*. Sur l'usage aussi bien actif que passif du verbe *mormoluttomai*, cf. ci-dessous, n. 23.

22 Ar., *Av.* 1245.

23 Pl., *Ax.* 364b, trad. Souilhé. Le scholiaste (*Sch. Plat.*, *Ax.* 364b) définit le terme *mormoluttomenous* comme « ceux qui effrayent » (τοὺς ἐκφοβοῦντας). Le verbe *mormoluttomai* semble avoir une signification aussi bien active que passive : « faire peur » et « craindre » (Dimitrakos 1964, s.v. *mormoluttomai*). Par ex., le scholiaste de Lucien (*Sch. Luc. Bis Acc.*20) atteste μορμολυττομένῃ· ταράττουσα, « celle qui trouble, qui inquiète ». Eust., *Op.* XI, p. 68, 60, Tafel, atteste : « nous menaçons, nous effrayons, nous faisons peur » (ἀπειλοῦμεν, μορμολυττόμεθα, ἐκφοβοῦμεν). Bachmann 1928, I, 303, 16, s.v. μορμολύττεται· ἀντὶ τοῦ φοβεῖ. ταράττεται (« *mormoluttetai* : au lieu de *il effraye*. Il s'effraye (il se trouble) »). Callimaque utilise plutôt le verbe *mormussomai* au lieu du *mormoluttomai* : cf. *infra*, p. 135, et Callim., *H. Del.* (IV), 296–299.

24 Pl., *Cr.* 46c : ἡ τῶν πολλῶν δύναμις ὥσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται δεσμοὺς καὶ θανάτους ἐπιπέμπουσα. Murley 1934/1935, voit un jeu de mots destiné à accentuer l'effet satirique

que l'homme de bien doit mépriser les menaces et que, lorsqu'on le menace de voies de fait ou de mort, il doit répondre qu'il « ne craint pas ces épouvantails » (οὐ μορμολύττεταί με ταῦτα). Ailleurs chez Platon, Socrate accuse son interlocuteur de lui présenter un épouvantail (μορμολύττει αὖ) en lui donnant une vision effrayante des tortures qu'un homme a subies pour avoir voulu renverser un tyran. Le terme *mormoluttô* est encore utilisé par Xénophon, cette fois-ci à l'encontre de Socrate, que Charmide accuse « d'éloigner ses amis des beautés, en les effrayant (τοὺς φίλους μορμολύττῃ) »[25].

Le personnage mythique : l'épouvantail errant, le cheval, le loup et la nourrice

Une des rares sources qui fournisse des informations précises sur Mormô tout en la différenciant clairement de Lamia est une scholie à Aristide, selon laquelle les deux personnages font partie de ces récits « qui frappent les enfants de crainte lorsqu'ils les entendent » (ἃ τοὺς παῖδας ἀκούοντας ἐκπλήττει). L'histoire de Mormô est brève : c'est une femme corinthienne qui s'est envolée après avoir, un soir, dévoré ses propres enfants. On la dit également *onoskelis*, elle avait donc une ou plusieurs pattes d'âne, ce qui la rapproche d'Empousa, l'*onoskelis* par excellence. Le scholiaste n'explique malheureusement pas les raisons de l'acte de Mormô[26].

Érinna, poétesse du IVe siècle avant notre ère, présente Mormô comme un quadrupède qui erre en apportant l'épouvante, ce que confirme beaucoup plus tard Hésychius lorsqu'il définit les Mormones comme des « démons errants (πλάνητας δαίμονας) »[27]. Cette errance a dû commencer juste après son crime, lorsque, selon la scholie à Aristide, elle s'est envolée. Ce poème d'Érinna, intitulé *La Quenouille*, décrirait les angoisses typiques de jeunes filles. Des traditions impliquant, entre autres, Mormô, étaient transmises dans les quartiers féminins. On a suggéré que les filles non mariées, élevées avec des récits sur Mormô et les autres épouvantails, voyaient en imagination, aux moments de crises d'angoisse adolescente ou d'états délirants, les créatures qui nous

---

de cette phrase dans l'utilisation juste après *mormoluttêtai* d'*epipempousa*, où l'on pouvait facilement entendre Empousa ; Platon ferait ainsi allusion à la fois à Mormô et à Empousa.

25 Phil. Jud., *Prob.* 146 ; Pl., *Gorg.* 473d ; Xen., *Symp.* 4, 27. Cf. également Luc., *Dial. Mer.* 304 : « Tu nous parles, mercenaire, et tu nous épouvantes (*mormoluttei*) comme si nous étions des nouveau-nés ».

26 *Sch. Aristid. Pan.* 102. Pour le texte, cf. Annexe 2, p. 308.

27 Érinna F 1b, 25–27, DIEHL (sur ce passage et sa reconstitution controversée, cf. VOGLIANO 1943) ; Hesych., s.v. *mormonas*. Pour Herodian., *Part.*, p. 87–88, BOISSONADE, Mormô est un *phasma*, une apparition.

occupent[28]. C'est possible; néanmoins, il faudrait postuler que l'on croyait encore à ces épouvantails d'enfants au moment de l'adolescence; de plus, rappelons que nos sources mentionnent des attaques d'enfants (et parfois de jeunes gens), mais pas de jeunes filles.

En tout cas, l'errance mentionnée par Érinna est un trait en adéquation avec le caractère d'épouvantail: Mormô *doit* pouvoir être n'importe où, disponible à tout moment et à tout endroit, pour permettre aux mères et nourrices de l'invoquer pour calmer les enfants turbulents. Par ailleurs, l'errance caractérise également les criminels, les meurtriers et les aliénés, souvent poursuivis dans les sources par des entités vengeresses, tel Oreste poursuivi par les Érinyes[29]. Les morts *aôroi* ou *biaiothanatoi*, décédés prématurément ou violemment, errent entre le monde d'en haut et le monde d'en bas, n'appartenant complètement ni à l'un ni à l'autre, ce qui les rend nettement plus susceptibles d'intervenir dans les affaires humaines lorsque l'on connaît la manière de les invoquer. Pour Sarah Johnston, nos créatures, dont Mormô, sont des *aôrai*. En reconnaissant la folie comme l'arme par excellence des morts, l'auteur rejoint l'idée de jeunes filles en état de délire pouvant, par exemple, avoir des visions de Mormô[30]. Cependant, on peut douter de l'appartenance de ces créatures à la catégorie des *aôroi*. Pour être *aôros*, il faut effectivement d'abord mourir; or, ni Lamia ni Mormô ne décèdent. Elles passent tout simplement d'un statut à un autre en faisant l'économie de la mort. Mormô, après un acte inqualifiable qui la range d'emblée au rang des criminels errants, commence à errer à la recherche d'autres victimes. L'errance est l'une des caractéristiques qui (avec son zoomorphisme et son régime alimentaire) situe Mormô hors de la société humaine. Par son acte horrible, fondateur de son personnage, Mormô devient susceptible d'être partout présente, tout comme Lamia; c'est une qualité qui, associée à son pouvoir de provoquer la crainte – pouvoir déjà contenu dans son nom – fait d'elle une très efficace incarnation de l'épouvante.

Outre l'errance, Érinna attribue à Mormô de grandes oreilles situées au sommet de la tête, quatre pattes, et le pouvoir de métamorphose (attribué également à Lamia et surtout à Empousa, la plus protéiforme, nous le verrons, parmi ces créatures). Mormô a donc un aspect animal, probablement un aspect de *thêrion* comme Lamia-Sybaris, aspect qui se retrouve dans le terme

28 Cf. Johnston 1999, p. 226. Sur les angoisses des jeunes filles, cf. Hipp., *Parth.* l. 5–12; King 1983.

29 Aesch., *Eum.*, *passim.* Pour l'imaginaire de l'errance en Grèce ancienne, cf. Montiglio 2005.

30 Johnston 1999, p. 146 et 175–176.

onoskelis, qui peut la qualifier. Un mot de Théocrite pourrait peut-être définir un peu mieux cet aspect animal. « Mormô, le cheval mord » (μορμώ, δάκνει ἵππος) : c'est en effrayant ainsi son enfant pleurant qu'une mère le dissuade de la suivre[31]. *Mormô* est très probablement ici une exclamation destinée à effrayer l'enfant. « Les bases MOR-MOR-, MOR-M- traduisent comme MOR-MUR- des grondements, mais elles se spécialisent dans l'expression de l'effroi que l'on veut communiquer, puis de la crainte ressentie. Notre français familier *br!* (labiale + liquide), redoublé ou non, communique une impression semblable »[32]. Il en est certainement ainsi ; le scholiaste, lui, le prend au mot et explique que la mère dit à l'enfant : « je ne t'emmènerai pas avec moi, enfant, car la Mormô-cheval mord »[33]. En effet, même s'il s'agit d'une exclamation, elle est étroitement associée par le poète à un cheval dangereux. Et une Mormô qui se métamorphose pourrait très bien prendre l'aspect d'un cheval ou d'une autre bête.

Cette Mormô équine a été associée à Poséidon, « dieu sombre et marginal », fortement lié au cheval[34]. L'association de Mormô au dieu peut se passer de son assimilation à Lamia, qui apparaît dans certaines sources comme la fille du dieu. En effet, dans son traité *De l'art équestre*, Xénophon qualifie un cheval nerveux et impétueux de *gorgos* : « terrible, inquiétant ». Or, le terme *gorgos* est fortement associé à Gorgô, du cou décapité de laquelle naît Pégase. Un personnage d'Aristophane s'écrie, à la vue de la Gorgô peinte sur un bouclier et destinée à effrayer les ennemis : « éloigne de moi la Mormô » (ἀπένεγκέ μου τὴν μορμόνα)[35]. Dans l'imaginaire grec, Gorgô représente un aspect essentiel du cheval, celui d'un animal dont le comportement nerveux et les réactions imprévisibles inquiètent et effrayent. D'autre part, Lamia, Empousa, Gellô et surtout

---

31 Theocr., Id. 15, 40. Notons que cette mère effraye son enfant avec ses propres peurs : en effet, un peu plus loin (15, 58), elle explique que, depuis son enfance, elle est fortement effrayée par les chevaux. Sur le cheval en général, cf. GEORGOUDI 1990b, p. 113–210, et VIGNERON 1968, *passim*.

32 SKODA 1982, p. 96–97, rapproche la forme *mormô* du terme latin *formidō* qui signifie « épouvantail » et « crainte », et qui repose sur un redoublement brisé **mor-m-*, dissimulé (même rapprochement chez CHANTRAINE 1968, s.v. *mormô*). Selon ANDRÉ 1978, p. 41, qui se base sur le sens « qui provoque les frissons, le tremblement », *formidō* serait plutôt un impressif de mouvement (à ce propos, cf. SKODA 1982, p. 179).

33 *Sch. Theocr. Id.* 15, 40, DÜBNER.

34 JOHNSTON 1995, p. 375–376 ; 1999, p. 180–181. Poséidon n'est pas que le dieu violent, ébranleur de la terre, mais également un dieu fondateur, et en tant que tel certainement pas « marginal » (BURKERT 1985, p. 136–139 ; CALAME 1996, p. 348–355 et 357–362 ; DARTHOU 2000 ; DETIENNE 1998, p. 25, 157, 166–169, 251–252 n. 136, 302 n. 154, 307 n. 225).

35 Xen., *Eq.* 10, 17. Ar., *Ach.* 582.

Mormô « traduisent dans le monde de l'enfance ce que Gorgô représente pour les adultes », une « Puissance de Terreur » ; « le *mormolukeion*, l'épouvantail, répond au *gorgoneion* »[36]. Comme Mormô, Gorgô est un terme essentiellement auditif, un impressif sonore utilisé originellement pour effrayer « comme le fait la réduplication *gr … gr …* qui, dans la langue enfantine, suggère par ses bruits de gorge, l'arrivée d'un monstre prêt à dévorer »[37]. Et il faut ajouter à la nature inquiétante du cheval toutes les sonorités qui lui sont propres et qui provoquent l'épouvante, comme le hennissement, le grincement de dents, le bruit du mors et celui des sabots sur la terre[38]. Le cheval associé à Gorgô et à Poséidon prête sa figure à Mormô, cette « traduction » de Gorgô en langage enfantin. La peur de la morsure est essentiellement enfantine et les chevaux anthropophages ne manquent pas dans les mythes grecs[39]. Il n'est donc pas étonnant que deux « Puissances de Terreur » aux noms d'une sonorité évocatrice soient toutes deux associées à un animal « terrible » comme le cheval.

Par ailleurs, Mormolukê est dite la nourrice d'Achéron, le fleuve infernal, et Gorgura passe pour sa femme, « car les choses de l'Hadès paraissent terribles (*gorga*) à la multitude »[40]. Notons que le terme *gorgura* qui, selon Hésychius, désigne un conduit souterrain par lequel s'écoulent les eaux, évoque le bruit de l'eau qui gargouille, tout comme le nom de Mormô (contenu dans le nom de Mormolukê) évoque le murmure bouillonnant de l'eau chez Eustathe. Les noms de l'épouse et de la nourrice du fleuve sont significatifs. Notons également que le terme *gorga*, utilisé dans le texte pour parler des choses de l'Hadès, nous renvoie de nouveau à la terrible Gorgô et au cheval. Il est séduisant de constater que le personnage terrible que les nourrices évoquent pour effrayer les enfants est justement lui-même une nourrice qui a élevé Achéron.

36 Vernant 1985, p. 61–62.

37 Skoda 1982, p. 79.

38 Vernant 1985, p. 53. Pour le cheval, cf. également Detienne & Vernant 1974, p. 181–182.

39 La phobie des chevaux, et surtout de leur morsure, est courante chez l'enfant (Freud 1909 (1954), p. 93–198) et peut même se prolonger jusqu'à l'âge adulte (Devereux 1975). Les Grecs muselaient leurs chevaux car ils craignaient leur morsure : Xen., *Eq.* 5, 3. Pour les chevaux anthropophages, cf. les récits sur Glaucos, fils de Sisyphe, qui se fit dévorer par ses juments (cf. par ex. Aesch. F 36–42 (*Glaucos Potnieus*), Radt ; Hyg., *F.* 250) ; le cruel Diomède aussi, qui jetait les étrangers en pâture à ses juments, subit le même sort (cf. par ex. Ael., *NA* 15, 25 ; Diod. Sic. 4, 15) ; des chevaux dévorèrent aussi la fille d'Hippoménès (Diod. Sic. 8, 22), ainsi qu'Anthos, fils d'Autonoos et d'Hippodamie (Ant. Lib. 7).

40 Stob. 1, 49, 50, 34, attribue la représentation de Mormolukê en tant que nourrice d'Achéron à Sophron (2e moitié du ve s. av.è.c.). Pour Achéron, cf. par ex. Eur., *Alc.* 443 ; Her. 5, 92, 7 ; *Od.* X, 513 ; Paus. 1, 17, 5 ; 5, 14, 2 ; 10, 28, 1 et 4. Sur Gorgura, cf. Apollod. 1, 5, 3 ; Hesych., s.v. *gorgura* ; Skoda 1982, p. 78 ; Waser & Bürchner 1912.

Notons aussi que c'est Mormolukê et non Mormô qu'est nommée la nourrice d'Achéron. Cette créature au rôle subalterne, avec le composé « loup » dans son nom, paraît rejoindre l'animalité ou l'aspect naturel des nourrices divines, qui correspond à l'animalité de l'enfant[41].

Le composé « loup » de son nom ferait de Mormô une espèce de loup-garou, ou lui donnerait du moins un aspect lupin[42]. D'autre part, le scholiaste de Théocrite décrit Mormô comme un cheval. Sarah Johnston essaye d'expliquer cette antinomie en supposant que, à la différence des noms de Lamia et de Gellô, le terme « Mormô » était une appellation générique pour tout démon effrayant tueur d'enfants, au lieu de constituer le nom d'une entité distincte. Par conséquent, Mormô pouvait être représentée aussi bien comme lupine que comme équine. L'auteur suppose également que dans une aire spatiale donnée (peut-être la Sicile, patrie de Théocrite ?) Mormô était imaginée comme en partie équine ; un terme supposé, *mormippos*, pourrait correspondre au terme *mormolukê*, « mormô-loup », utilisé, avant l'époque romaine, uniquement par des auteurs athéniens ; ce qui lui fait suggérer qu'en Attique, Mormô était typiquement représentée comme en partie louve[43]. Il faut toutefois tenir compte du fait que le terme *mormô* convient mieux à un usage interjectif que celui de *mormolukê*, beaucoup trop long. Ils pourraient donc très bien être contemporains, et utilisés selon l'occasion, en Attique comme ailleurs. De plus, l'association de Mormô au cheval n'exclut en rien son lien avec le loup. Si ces créatures sont caractérisées par quelque chose, c'est par leur faculté d'adopter toutes sortes de traits caractéristiques : Mormô pouvait très bien s'associer au cheval ou au loup, selon l'occasion.

« La fascination du loup est immémoriale et a fait naître nombre de mythes et de superstitions ayant cet animal comme protagoniste chez les peuples les plus divers »[44]. La force caractérise le loup dans les poèmes homériques : dans

---

41 Cf. VILATTE 1991, p. 19–25. Pour les nourrices animales, cf. BORGEAUD 2004, p. 114 ; HATZISTELIOU-PRICE 1978, p. 73–74, 77. Zeus est nourri par les Nymphes, la chèvre Amalthée et l'abeille Panacris (Callim., *H. Zeus* (1), 33–36, 46–48, 49–50). Sur le rapport entre le monde animal et les jeunes, et sur le domptage de ces derniers, cf. le passage de Platon placé en exergue de ce chapitre ; GEORGOUDI 1986.

42 Selon TÜMPEL 1894–1897, s.v. *Mormolyke*, Mormô serait la forme la plus récente du nom, dérivant de la forme Mormolukê et l'ayant supplantée, ce qui expliquerait pourquoi on trouve la forme *mormolukeion* associée avec Mormô et non avec Mormolukê. Ainsi la signification du composé *-lukê* aurait-elle été oubliée (cf. également GRUPPE 1906, II, p. 769 ; HOPFNER 1921–1924, I, § 31, p. 10 ; ROHDE 1928, p. 610).

43 JOHNSTON 1995, p. 375–378, et 1999, p. 182.

44 MAINOLDI 1984, p. 6.

l'*Iliade* il constitue le modèle du soldat, représentant la force guerrière et le courage dans la lutte collective. Par la suite, dans la littérature du Ve siècle, le loup devient un animal solitaire, rusé et vorace, le modèle de l'« ennemi » hors-la-loi. Sa figure évoque également la sauvagerie, il est étranger à la société humaine. Dans la fable ésopique, le loup est caractérisé par une formidable avidité, mais également par une incommensurable sottise, ce qui le rapproche de nos créatures ; il est d'ailleurs lui-même un épouvantail pour les enfants[45]. Tout comme Mormô, il est associé à l'anthropophagie. Selon Pausanias, dans le rituel de Zeus *Lukaios*, celui qui sacrifiait à Zeus devenait loup ; s'il s'abstenait de goûter à la chair humaine, il redevenait homme au bout de neuf ans. Ce rituel se réfère à l'acte de Lycaon qui sacrifia un enfant nouveau-né à Zeus, et d'homme qu'il était devint loup. Pour Platon, un des participants au rituel se transformait en loup après avoir goûté aux viscères d'un enfant immolé, contenus parmi les chairs animales du repas sacrificiel[46]. Ainsi, la métamorphose en loup passe par la consommation de chair humaine. Ce qui est manifestement le cas de Mormô : l'acte fondateur de son personnage, celui qui la rend « ogresse », est la dévoration de ses propres enfants. Or, le « manger juste » est l'un des traits qui caractérisent l'humain civilisé détaché du mode de vie animal, de ce *thêriôdês bios* caractéristique des origines de l'existence humaine. Déméter *Melaina*, par la bouche de la Pythie, menace les Arcadiens de basculer dans l'allélophagie s'ils ne réparent pas leur faute rituelle à son égard[47]. « Le loup occupe dans l'espace la périphérie. Cette zone extérieure, que le mythe réfère à Lycaon, l'ancêtre écarté par Zeus, apparaît comme une spatialisation de ce qui fut autrefois ; les confins, où rôde le loup, signifient une origine. Cette qualité fondatrice du liminal est soulignée par une apparente ambiguïté dans le passage du mythe au rite »[48].

« Qualité fondatrice du liminal … ». Mormô, comme Lamia, est proche des bêtes par son action monstrueuse. D'humaine elle devient bestiale et surna-

45 Mainoldi 1984, p. 20, 26, 98, 101, 127–139, p. 206, n. 49, 207. Buxton 1987, p. 64, pense en revanche que le trait de la ruse caractérise le loup dès les poèmes homériques (c'est également l'opinion de Schnapp-Gourbeillon 1981, p. 50–52).

46 Paus. 8, 2, 3–4 et 6 ; Pl., *Rp.* 8, 565d. Cf. Borgeaud 1979, p. 42 ss., 64 s. ; Burkert 1983, p. 84–93 ; Cook 1914–1940, i, p. 63–99 ; Gernet 1936 (1982) ; Mainoldi 1984, p. 11–18 ; Piccaluga 1968. Pour Lycaon, cf. encore Gourmelen 2004, p. 275–282 ; Koch-Piettre 2000. Pour les diverses interprétations modernes de son mythe, cf. Jost 2005, p. 347–358.

47 Paus. 8, 42, 5–7. Sur le *thêriôdês bios*, cf. Borgeaud 1979, p. 48 ; Detienne 1977a, p. 140 s. ; Dodds 1973, p. 1–25 ; Gourmelen 2004, p. 220–225 ; Guthrie 1957 ; Lovejoy & Boas 1935.

48 Borgeaud 1979, p. 64.

turelle. Aux frontières entre les trois états, elle participe à la fois des trois et d'aucun, et c'est là que réside sa monstruosité. Or, « en se conduisant comme une bête sauvage, en enfreignant les règles définies par sa propre culture, l'homme se rapproche de la divinité ». La transgression mène Mormô du côté des bêtes, l'éloigne de l'humain et la rapproche ainsi du divin[49]. L'aspect animal et son pouvoir de métamorphose, ce caractère double humain/animal, placent en effet Mormô dans un registre surnaturel qui, pour ne pas être « divin », ne la situe pas moins dans une position de supériorité par rapport aux humains du point de vue de la puissance. Sa transgression la rapproche également des peuples situés « ailleurs » : selon Hérodote, chez les Neures (population thrace ou scythe), la lycanthropie se produisait une fois par an pendant quelques jours. Par ailleurs, rappelons que Lamia était située, entre autres, au Pont-Euxin, pas loin des Scythes, buveurs de sang. Dans la suite immédiate du récit sur les Neures, Hérodote parle justement des Androphages, mangeurs de chair humaine[50]. Une association d'idées qui semble assez courante : Platon qualifie le tyran d'anthropophage ; il le traite par ailleurs de « loup », et évoque à son propos le rituel du mont Lycée et la « nécessité » de devenir loup lorsqu'on a goûté la chair humaine[51]. Les Neures sont « à l'extérieur » mais les Arcadiens sont « avant », ce qui confirme encore les liens de Mormô avec un ailleurs aussi bien spatial que temporel, comme c'était le cas pour Lamia[52].

Toutefois, l'association de Mormolukê au loup a été mise en doute. À propos de l'épithète de Zeus *Lukaios*, on a avancé l'hypothèse qu'elle ne dériverait pas de *lukos*, mais d'un substantif *lukê* qui signifierait « aube » et que Zeus *Lukaios* aurait été un dieu de la lumière[53]. En effet, selon une scholie, le composé *amphilukê* est utilisé dans l'*Iliade* pour désigner « la lumière du loup, l'entre obscurité et lumière » (ἀμφιλύκη νύξ : … καὶ λυκόφως τὸ μεταξὺ σκότους καὶ φωτός). Le terme

49 Schnapp-Gourbeillon 1981, p. 197. « Ce que l'homme fuit, refuse pour se différencier de l'animal, est précisément ce qui le rendrait semblable aux dieux », écrit Borgeaud 1979, p. 88.

50 Her. 4, 105–106. Cf. *supra*, p. 6. Il nous faut préciser qu'ici nous utilisons le terme de *lycanthropie* dans le sens de « transformation en loup » et non dans le sens médical antique, en tant que maladie, au sujet de laquelle on peut consulter Balin 2004.

51 Pl., *Rp.* 10, 619b et 8, 565d et 566a. Cf. Detienne & Svenbro 1979, p. 228–229, qui ont mis en lumière la vocation politique du loup ; Gourmelen 2004, p. 282–284. Sur la figure du tyran, cf. également Detienne 1977a, p. 144 ; Koch-Piettre 2002, p. 150–153 ; Vernant 1989a, i, p. 116–117, 128–129.

52 Buxton 1987, p. 68 ; Gourmelen 2004, p. 274–275.

53 Cook 1914–1940, i, p. 63–68 ; Usener 1896, p. 177–216.

lukophôs désigne « les premières lueurs de l'aube » ou le « crépuscule », ce qui n'est pas sans rappeler l'expression française « entre chien et loup ». Pour Élien, il s'agit de « la partie de la nuit où seul le loup peut voir »[54]. Cependant, il y aurait contradiction à reconnaître le loup comme un élément essentiel du mythe cultuel du mont Lycée, et à donner en même temps une tout autre signification à l'épithète du dieu qui y est associé. Il n'est toutefois pas obligatoire de choisir entre loup et lumière : « indépendamment du problème étymologique il n'est pas exclu que l'image du loup et celle des premières lueurs matinales aient entretenu quelque rapport symbolique »[55]. Ce qui amène à imaginer une Mormolukê agissant dans une semi-obscurité, peut-être un loup apparaissant au petit matin. D'ailleurs, Tzétzès appelle Mormô λύκειον σκότους φάσμα : « apparition lupine des ténèbres » ou « apparition lumineuse de l'ombre », et *mormolukeion* « toute vision nocturne » (νυκτὸς πᾶν φάσμα)[56].

Ainsi Mormolukê évoque-t-elle à la fois la mort, puisqu'elle est située dans l'Hadès en tant que nourrice d'Achéron, et un loup terrifiant, par le composé même de son nom. Cette évocation est renforcée par le son effrayant *mormô*, qui « désigne les murmures inquiétants et les grondements sourds qui signalent l'arrivée des fantômes »[57]. Sa fonction de nourrice augmente en outre l'empire que la nourrice qui la mentionne dans son récit exerce sur les enfants, ses auditeurs ; cette dernière partage avec la créature inquiétante de son récit une parenté de fonction, qui suggère qu'elle serait peut-être susceptible de devenir « terrible » à son tour.

Du ridicule de la crainte : Mormô dans les sources

Tant chez les auteurs « païens » que chez les chrétiens, Mormô paraît très efficace dans son rôle d'épouvantail d'enfants, et l'effroi qu'elle inspire tout aussi efficace pour obtenir leur obéissance. Des altérations probablement enfantines de son nom, Mommô et Mombrô, sont définies comme des épouvantails (*pho-*

---

54 *Il.* VII, 433 et *sch.* Pour le sens « aube », cf. Macr., *Sat.* 1, 17, 37 ss. Pour *lukophôs*, cf. BORGEAUD 1979, p. 46, n. 6 ; Ael., *NA* 10, 26 ; cf. également Eust., *ad Il.* VII, 433, § 689 [VAN DER VALK, II, p. 490, 1–3] ; Hesych., s.v. *lukoeides* ; *Sch. Gr. Hom. Il.* VII, 433.

55 BORGEAUD 1979, p. 46, n. 6. Au sanctuaire de Zeus *Lukaios*, l'opposition ombre/lumière était importante, et la lumière du jour « doit rester à la périphérie de notre lecture du rite du loup-garou » (BUXTON 1987, p. 78, n. 49). Pour *Lukaios* associé au loup, cf. GERNET 1936 (1982), p. 204, n. 18. MAINOLDI 1984, p. 22, considère aussi que les épithètes d'Apollon *Lukeios*, *Lukios*, *Lukoktonos* et *Lukêgenês* sont associées au loup.

56 Tzetz., *Chil.* 5, 22, v. 724–725.

57 FRONTISI-DUCROUX 1995a, p. 13.

bêtra) d'enfants[58]. Cependant, la crainte qu'inspire Mormô est doublée du ridicule qu'évoque une peur vaine face à une chose qui n'existe pas, un aspect fréquemment mis en avant dans la comédie d'Aristophane. Nous avons déjà évoqué ce personnage qui, dans les *Acharniens*, s'écrie devant le bouclier du stratège Lamachos orné d'une Gorgô destinée à effrayer les ennemis : « éloigne de moi la Mormô ». Ce que la scholie explique par : « au lieu des (choses) terrifiantes ; car Mormô était terrifiante (*phobera*) », en méconnaissant quelque peu le caractère grotesque que confère cette appellation aussi bien à la Gorgô peinte sur le bouclier qu'à Lamachos lui-même. Le même bouclier est évoqué dans la *Paix*, lorsque l'on s'adresse à un choreute qui met de la mauvaise volonté à délivrer la Paix prisonnière, en le nommant Lamachos et en lui disant : « Nous ne craignons pas, homme, ta Mormô ». Enfin, dans les *Cavaliers*, le Charcutier, voyant venir son ennemi juré, le Paphlagonien, manifestement en colère, s'écrie que ce dernier s'avance « comme s'il voulait m'engloutir. Mormô de l'effronterie ! » (… ὡς δὴ καταπιόμενός με. Μορμὼ τοῦ θράσους), ce que nous pourrions rendre par « Brrr ! quelle effronterie ! »[59]. Aristophane associe ainsi au verbe « engloutir » (*katapinô*) Mormô qui dévora ses enfants. Il renforce de cette manière la portée significative du vers, tout en associant le Paphlagonien à un épouvantail dont le nom même évoque la crainte, mais une crainte réservée aux enfants et par conséquent inappropriée chez un adulte. Selon Aristophane, cette espèce de fausse terreur caractérise également les mots d'Eschyle qui sont *mormorôpa*, « au visage d'épouvantail » : c'est une manière de dire qu'ils sont creux, et ce visage d'épouvantail évoque irrésistiblement le masque du nom de *mormolukeion*. Aristophane reproche à la langue « pompeuse » d'Eschyle ces mêmes mots qui « ont des sourcils » (ὀφρῦς ἔχοντα), c'est-à-dire qui sont emphatiques, qui ont les goûts de l'aristocratie athénienne, qui « portent panache » et vont « à cheval » : bref qui s'opposent à la simplicité roturière qui allait « à pied »[60].

58 Hesych., s.v. *Mombrô* et *Mommô*. Le nom Mombrô est également attesté chez Herodian., *Orth.* 3, 2, p. 552, l. 1.

59 Ar., *Ach.* 582 et *sch.*; *P.* 474 et *sch.*; *Eq.* 691–693. Le scholiaste (*Sch. Ar. Eq.* 693b, 3 et d, 1) explique Μορμὼ τοῦ θράσους par φεῦ τοῦ θράσους : « hélas, quelle effronterie ! ». Cf. également la *Souda*, s.v. *Mormô*.

60 Ar., *R.* 925 et *sch.* La trad. du terme est de Chantraine 1968, s.v. *mormô*. La scholie explique tout simplement *mormorôpa* par « terribles », *phobera*. Dans la *Souda*, s.v. *mormurôpos*, le terme désigne un « soleil obscur, ou de couleur sang, ou effrayant à voir, qui vu en rêve est mauvais pour tous » (ce passage est un extrait d'Artem., *Oneir.* 2, 36). Festugière 1975 (trad.), *Artémidore, La clef des songes*, p. 147, n. 23, pense qu'il faudrait lire *mormôrôpos* : « effrayant comme Mormô », et non pas *mormurôpos* : « qui a le regard

Peur – comme nous l'avons dit – ridicule chez les adultes, peur sans objet, de sorte que l'expression « Untel a peur de ceci comme les enfants ont peur de Mormô (ou des Mormones, au pluriel) » a eu un certain succès : Xénophon l'utilise à propos des alliés que les Lacédémoniens accusent de craindre les ennemis, Libanius à propos de celui qui craint les Perses. Quant à Dion Chrysostome, il reconnaît que chacun peut avoir sa source particulière de crainte, comme chaque enfant craint une Mormô particulière, et est habitué à craindre celle-là même. Les auteurs chrétiens utilisent le même type d'expression. Pour Grégoire de Nysse, les arguments de la secte arienne des anoméens sont des sophismes, une « Mormô inventée pour la stupeur des enfants ». Quant à Théodoret de Cyr, il compare la crainte irraisonnée que les enfants ont de Mormô à celle qu'éprouvent les adultes devant la justice et l'administration[61].

Mormô, Mormolukê ou les Mormones ont ainsi, plus encore que Lamia, une fonction d'épouvantail : elles sont automatiquement associées aux craintes enfantines irraisonnées. Strabon explique les légendes merveilleuses de la mythologie grecque par le besoin des hommes politiques d'impressionner le peuple : ainsi les fondateurs d'États ont accepté les attributs divins (foudre, égide, trident, etc.) en tant qu'épouvantails contre les esprits simples, les esprits littéralement « enfantins » (μορμολύκας τινὰς πρὸς τοὺς νηπιόφρονας). Mormolukê provoque probablement la frayeur qu'inspire habituellement le loup ; *lukeion : phoberon*, « terrible », glose Hésychius, et ce caractère « terrible » est attribué à Mormô par plusieurs de nos sources[62]. Ésope qui était, semble-t-il, d'une laideur proverbiale, proposa à un marchand d'esclaves de l'acheter et de le nommer pédagogue, afin de servir d'épouvantail (*mormolukeion*) pour assagir les enfants turbulents. Les mères et les nourrices inventent des épouvantails (*mormolukeia*) dans le même but[63].

---

du poisson *mormuros* » (qui est pourtant lui-aussi associé à Mormô : cf. *supra*, p. 107). Les mots vont « à cheval » et portent des casques à crinière de cheval chez Ar., *R.* 818, 821 et 928 (cf. TAILLARDAT 1965, § 503, p. 284).

61 Xen., *Hell.* 4, 17 ; Lib., *Templ.* [30], 38, 12 (cf. également, *C. Tis.* [33], 42, 7) ; Dio Chrys., *Or.* 66, 20, 2. Gr. Nyss., *C. Eun.* 1, 596, 1–6 (le chef des anoméens, Eunomius de Cyzique, soutenait que le Père, non engendré, est le seul à être proprement créateur et que le Fils n'est que son œuvre ; par conséquent le Fils Lui est inférieur) ; Theod. Cyr., *Epist.* 36, 1–4.

62 Strab. 1, 2, 8 ; Hesych., s.v. *lukeion*. Pour le caractère « terrible » de Mormô et du *mormolukeion*, cf. Dio Chrys., *Or.* 66, 20, 2 ; Epict., *Diss.* 2, 1, 13–17 ; *Etym. M.*, s.v. *mormolukeion* ; J. Chrys., *PG* 49, col. 226 ; *Sch. Ar. Ach.* 582 ; *Sch. Ar. Eq.* 693d ; *Sch. Ar. R.* 925, DÜBNER ; Theod. Cyr., *Epist.* 36, 1–4. Voir aussi MAINOLDI 1984, p. 29.

63 *V. Aes. W.* 15, 4–16, 4, HUNGER. Pour les mères et les nourrices inventant des épouvantails,

Au IIᵉ–IIIᵉ siècle de notre ère, Clément d'Alexandrie accuse les philosophes de brandir les dieux comme des épouvantails (οἱονεὶ μορμώ τινα) et d'en parler avec un bavardage de vieille femme (μυθολογῶν ὕθλῳ γραϊκῷ). Cette expression « conte de vieille femme » était courante aussi bien chez les auteurs « païens » que chez les chrétiens pour dénigrer les propos qui leur semblaient incohérents : elle était équivalente à « non-sens » et devint très commune à partir de Platon[64]. Chez Platon, la transmission des récits est attribuée en général aux femmes, nourrices, mères ou vieilles femmes. Ce sont elles qui racontent ces histoires sur Mormô, Lamia etc., car les femmes sont peureuses et leur crédulité s'oppose à la raison, qui est l'apanage du sexe masculin. Les récits des vieilles conteuses étaient systématiquement dévalorisés, et l'image de la vieille femme radoteuse a eu un beau succès par la suite. De plus, les vieilles femmes remplissaient souvent le rôle de nourrice : radoteuses et portées sur la bouteille, elles racontaient naturellement des histoires tellement absurdes que seul un enfant pouvait y croire[65].

Toujours selon Platon, on pouvait utiliser des incantations ou des chants contre les peurs irrationnelles que les *mormolukeia* provoquaient chez les enfants[66]. On s'est basé sur ce passage pour affirmer que l'on n'utilise des incantations que contre les créatures que l'on craint, et que par conséquent Mormô et les autres étaient réellement craintes[67]. Ce point de vue surestime le pouvoir de ces créatures sur les adultes. Mormô semble avoir été crainte *uniquement* par les enfants et non par les personnes qui en avaient la charge. Celle de nos créatures qui semble réellement avoir effrayé les mères est la Gulou

---

cf. *Sch. Aristid. Pan.* 102 ; *Sch. Plat.*, *Gorg.* 473d ; Bas. Caes., PG 31, col. 328 (pour le texte, cf. Annexe 2, p. 306) ; PG 32, col. 1304 ; J. Chrys., PG 47, col. 434 ; J. Damasc., PG 95, col. 1184.

64 Cl. Alex., *Protr.* 6, 67, 1, 1–3. Pour l'expression « conte de vieille femme », cf. BREMMER 1987b, p. 200 ; BUXTON 1996, p. 33–36 ; MASSARO 1977.

65 Pl., *Gorg.* 527a ; *Rp.* 2, 377c ; *Lg.* 10, 887d et 910a ; *Lys.* 205d. Cf. à ce propos, PATERA 2013, p. 110–111 ; VEYNE 1983, p. 150, n. 56, p. 54. Pour les vieilles femmes, cf. BREMMER 1987b, p. 193, 201 s. ; HENDERSON 1987, p. 119–120, 122–123 ; OERI 1948, p. 13–19, 39–46, et p. 53–61 pour les servantes (dont les nourrices) ivrognes. Pour une vision plus nuancée et plus positive du rôle de la vieille femme en Grèce ancienne, cf. HENDERSON 1987 ; PRATT 2000.

66 Pl., *Ph.* 77e (cf. le texte en Annexe 2, p. 308 ; notons que la crainte considérée ici comme enfantine concerne la mort : on craint que le vent ne souffle sur l'âme pour la disperser, surtout s'il est fort). Les sages-femmes utilisaient aussi des incantations pour assurer un heureux accouchement (Pl., *Th.* 149c–d). Les nourrices connaissaient également des moyens pour « écarter les sorts malfaisants » (*H. Hom. Cer.* 230).

67 JOHNSTON 1999, p. 168–169. Selon l'auteur, c'est à nos créatures que pense Platon lorsqu'il interdit aux mères, dans sa cité idéale, d'effrayer leurs enfants avec de mauvaises fables (Pl., *Rp.* 2, 381e).

byzantine et post-byzantine contre laquelle il existait d'ailleurs des moyens de défense. Lorsque Platon parle d'incantations contre les *mormolukeia*, il utilise un terme général signifiant « épouvantails », et ne précise pas si les incantations étaient dirigées contre un type spécifique d'épouvantails. Nous doutons qu'il fasse allusion précisément à Mormô, *mormolukeion* étant un terme suffisamment général pour désigner n'importe quelle chose effrayante. Le terme *epôidê* que Platon utilise, outre « chant ou parole magique, charme », signifie par extension « chant ou parole pour adoucir une souffrance, pour consoler ». Ces chants ou paroles pouvaient être proférés pour consoler les enfants, pour apaiser leurs craintes en les distrayant plutôt que pour éloigner d'eux quelque créature surnaturelle et dangereuse[68]. D'ailleurs, Platon utilise le mot *epôidê* « d'une manière imagée pour signifier les moyens de persuasion différents de l'argumentation dialectique »[69]. Des chants ou des paroles qui « persuadent », par exemple un enfant effrayé, de l'absence de danger.

Mormô, Gorgô, Hécate, Héra et Médée

Au IIIe siècle de notre ère, dans son traité *Réfutation de toutes les hérésies*, le chrétien Hippolyte décrit pour le stigmatiser un rituel de lécanomantie, procédé de divination au moyen d'un bassin d'eau. Pour connaître l'avenir, on y invoque Hécate sous sa forme la plus terrible, et on l'y nomme entre autres Mormô. Mormô devient donc, au même titre que Gorgô (dans la même phrase) et Baubô, une épithète de la déesse et s'associe ainsi à elle[70].

En s'appuyant sur ce texte, Erwin Rohde a considéré Hécate comme identique aux « esprits infernaux » que seraient Mormô, Empousa, Gorgô et Baubô. Hécate serait la mère du dieu du monde souterrain. En tant que Mormô, elle apparaîtrait dans le conte sous la forme de Mormoluka, comme nourrice d'Achéron. Les noms individuels désignant des spectres de diverses localités auraient fini par exprimer tous la même idée générale et se seraient confondus à la fois entre eux et avec « la figure la plus répandue en ce genre : celle d'Hécate ». D'ailleurs tous ces démons féminins auraient « perdu en même

68 En effet, chez Pl., *Lg.* 10, 887d, les récits (*muthoi*) que les nourrices et les mères racontent aux enfants « les enchantent » (ἐν ἐπῳδαῖς), qu'ils soient plaisants ou graves.

69 RUDHARDT 1992, p. 177 et n. 3. Mais Pl., *Lg.* 10, 909b, utilise également le terme dans son sens de « parole magique », en tant que moyen utilisé par un magicien (GRAF 1991, p. 188). En tout cas, l'usage du terme dans le passage qui nous intéresse (Pl., *Ph.* 77e) est plaisant : Socrate est représenté comme un « enchanteur » qui cherche à échanger « la peur de la mort contre le mirage de l'âme immortelle » (STELLA 2000, p. 464).

70 Hippol., *Haer.* 4, 35, 5, MARCOVICH. Sur Hécate, cf. VON RUDDLOFF 1999 ; ZOGRAFOU 2010.

temps qu'Hécate une grande partie de leur puissance» et, à part peut-être Empousa, elles n'auraient plus été que des héroïnes de contes pour enfants. Elles auraient toutes appartenu «au monde souterrain et au royaume des morts»[71]. Erwin Rhode utilise donc un schéma évolutionniste pour fondre tous ces personnages dans la même idée générale, assimilant la divinité aux spectres qui lui sont associés. Cependant, il ne suffit pas d'une épithète accolée au nom d'une divinité pour assimiler les deux figures qui sont nommées ainsi. Par ailleurs, à propos de la «perte de puissance» qu'auraient subie nos épouvantails au cours du temps, il suffit de mentionner Jan Bremmer, qui pense qu'il était typique de la recherche de l'époque de Rohde de considérer les épouvantails comme ayant perdu leur puissance. Bremmer les considère plutôt comme des «fictions» destinées à effrayer les enfants, et nous sommes en accord avec lui, notamment en ce qui concerne Mormô[72].

Hécate est par ailleurs traitée de *mormolukeion* dans le *Philopseudês* de Lucien: la déesse y apparaît grande de presque un demi-stade, avec des pieds et une chevelure en forme de serpents, le haut du corps semblable à celui de Gorgô; elle est précédée par des aboiements de chiens qui sont plus grands que des éléphants indiens, ainsi que par un bruit de tonnerre et un tremblement de terre. Cette description est traitée avec l'ironie associée aux croyances enfantines: les vieillards qui l'écoutent attentivement sont semblables à des enfants en raison de leur crédulité[73]. Lucien leur attribue le goût de l'absurde:

---

71 ROHDE 1928, p. 607–610. Hécate serait la *Aidou mêtera*, d'Aesch., *Ag.* 1235. La déesse pouvait elle-même recevoir des épithètes en relation avec le loup, et donc en rapport avec Mormolukê: elle est appelée *Lukaina* et *Lukô* (cf. ROSCHER 1897, p. 61 s.). VERMEULE 1981, p. 53, considère aussi toutes ces créatures comme des figures «infernales»; FONTENROSE 1959, p. 116, et DIETRICH 1965, p. 342, les considèrent comme «des spectres d'Hécate» et des formes de la déesse elle-même. La théorie de ROHDE est considérée comme trop simpliste par VON RUDDLOFF 1999, p. 156, n. 116.

72 Dans une lettre citée par HENRICHS 1991, p. 182, n. 44: «It is typical of the time that Rohde explains Mormo etc. as "depotenzirt" (ROHDE 1928, p. 610). I would rather say that most of these beings never had any "Potenz" but were "ficts" designed to frighten children». Cf. également BREMMER 1983a, p. 101–102.

73 Luc., *Philops.* 22–24. Sur les sources ayant inspiré ce passage, cf. SCHWARZ 1951 (éd. comm.), p. 49. Sur le rôle du chien dans les épiphanies d'Hécate, cf. ZOGRAFOU 2010, p. 257–261. Sur les épiphanies des dieux en général, cf. KOCH-PIETTRE 1996a, *passim*; VERSNEL 1987, p. 42–55. Notons que cette apparition a lieu à l'heure de midi. CAILLOIS 1937a, p. 168, considère cet épisode comme prouvant que l'heure de midi est consacrée aux morts, définissant Hécate comme la patronne de ces «âmes sans repos» que sont les *aôroi*. Les tremblements de terre se déclenchent également souvent à midi (Arist., *Meteor.* 2, 8, 366a13–18; Plin., *HN* 2, 82). Sur les séismes en général, cf. PRITCHETT 1971, p. 113–119.

il use d'« un véritable cliché », celui de « mettre le lecteur en garde contre les *muthôdê*, et de récuser les poètes »[74].

Ce texte a été mis à contribution pour prouver que Mormô est l'une des appellations d'Hécate, appellation à mettre également en rapport avec celle de Baubô, attestée par un papyrus magique et également mentionnée par Hippolyte. Toutefois, ici, Hécate est plus nettement comparée à Gorgô qu'à Mormô. Le terme *mormolukeion* ne fait que dénoncer le caractère grotesque d'un récit mensonger. Baubô désignant Hécate, ferait partie de ces êtres bruyants qui, comme Mormô, imitent un bruit sourd[75]. Origine bruyante du nom de Mormô, à mettre donc en rapport avec celle du nom de Gorgô. Hécate n'aurait été identifiée à des êtres surnaturels terrifiants tels que Gorgô, Mormô et Empousa qu'à partir de l'époque hellénistique tardive. Ces dernières se trouveraient parmi les créatures qu'Hécate avait pour rôle de détourner pour protéger la santé des enfants et des femmes[76]. Est-ce pour cela que la déesse aurait été parfois assimilée à elles, la protectrice finissant par se rapprocher étroitement de la créature de laquelle elle protège ?

À propos de l'épithète « Mormô » utilisée par Hippolyte pour Hécate, on pourrait penser qu'elle fonctionne comme nombre d'épiclèses et d'épithètes divines dans le polythéisme grec : le processus de nomination passe du général (Hécate) au particulier, par une attribution à la déesse des caractéristiques de la créature dont elle porte le nom, en lui accordant donc une forme spéciale : dans cette Hécate-là ce sont les fonctions de la peur évoquées par Gorgô et Mormô qui comptent (un peu comme lorsque l'on attribue à une divinité une épiclèse qui évoque le nom d'une autre divinité)[77]. Si Hécate pourvue du nom de Mormô comme épithète en acquiert les qualités et les prérogatives, sa protection contre Mormô pourrait peut-être devenir d'autant plus efficace.

---

74 Caster 1937, p. 332.

75 *PGM* 21, 2, Preisendanz & Henrichs 1974, II ; Dilthey 1872, p. 393, n. 3, et 394.

76 Johnston 1990, p. 35, n. 19 ; 1999, p. 215. Plus prudemment, Olender 1985, p. 47, considère que « parmi ces démons inquiétants, familiers aux usagers antiques proches d'Hécate et de sa Baubô nocturne », on retrouve Lamia, Gellô, Mormô et Empousa.

77 À propos du processus de nomination des dieux grecs, cf. Brulé 1998. Lorsqu'une divinité est interpellée ou définie sous le nom d'une autre divinité, on peut effectivement penser à une extension de l'identification ; il s'agit d'un effort d'approche du divin où est recherchée une certaine unité sous la multiplicité, un effort pour rendre compte de la divinité « à travers les difficultés qui en obscurcissent la compréhension » (cf. Aubriot 2005, p. 485–486). En tout cas, celle de nos créatures à entretenir la relation la plus étroite avec Hécate est incontestablement Empousa. Mais évidemment, toutes ces créatures sont assimilées également entre elles, et par conséquent, indirectement liées à Hécate.

Mais il faudrait encore admettre que Mormô était considérée comme une créature réellement dangereuse, que l'on avait besoin d'expulser. Or rien n'est moins sûr.

L'intérêt du passage d'Hippolyte est qu'en attribuant à la déesse l'épithète de Mormô, il semble accorder à cette dernière un peu plus de sérieux que celui qui lui est habituellement consenti. Outre qu'il s'agit de la seule source liant indubitablement la déesse à Mormô, il place les deux épithètes d'Hécate (Mormô et Gorgô) côte à côte, juxtaposition qui rappelle qu'Aristophane donne le « sobriquet » de Mormô à la Gorgô ornant le bouclier de Lamachos. Mormô et nos autres créatures terrifiantes traduisent dans le monde des enfants ce que Gorgô représente dans celui des adultes. Suite à la ressemblance évocatrice de leurs noms, tous deux « bruyants », Mormô pourrait peut-être traduire plus exactement que les autres la figure horrifiante de Gorgô dans l'imagination enfantine[78]. Association sonore dont Hippolyte pourrait s'être fait l'écho ; association aussi qui, de la part d'un prêtre chrétien pourrait être un clin d'œil : il dit assez que la lécanomantie est une pratique de charlatans, païens de surcroît. Dès lors associer l'épouvantail d'enfants à la déesse ainsi qu'à un épouvantail d'adultes, dans l'invocation même qui lui est adressée, exprimerait assez clairement la pusillanimité de telles pratiques, ainsi que celle des gens qui s'y adonnent, et reviendrait à traiter tout cela de « conte de bonne femme ».

Outre à Hécate, Mormô et Lamia ont été étroitement associées à Médée et Héra par Sarah Johnston, dans une hypothèse précédant celle des *aôrai* et basée sur le paradigme du « démon reproductif », considéré comme l'âme d'une femme n'ayant pas accompli son cycle reproductif, s'attaquant aux bébés et aux jeunes enfants, ainsi qu'aux femmes enceintes, parturientes ou récemment accouchées. Selon cette hypothèse, Médée aurait été au départ une déesse de fonction similaire à Héra par laquelle elle aurait été remplacée ; Médée serait alors devenue une force démoniaque contre laquelle Héra *Akraia* protégeait ses fidèles[79]. Selon Pausanias, les Corinthiens auraient tué les enfants de Médée par lapidation, à cause des cadeaux empoisonnés qu'ils amenèrent à Glaukê. C'est pourquoi les Médéides se vengèrent en provoquant la mort des enfants corinthiens. Les Corinthiens, pour mettre fin aux décès de leurs enfants, ont institué un culte en l'honneur des Médéides, et érigé une statue féminine

78 Cf. le texte de Tzetz., *Chil.* 5, 717–725, intitulé *Τὶ τὸ μορμολύκειον* qui associe Mormô aux Gorgones.

79 Johnston 1997, p. 61–64. Médée en tant qu'« ancienne déesse de Corinthe » est une hypothèse réfutée par Harrauer 1999, p. 22.

effrayante (*deima*) dans le sanctuaire corinthien d'Héra *Akraia* à Perachora, statue encore visible du temps de Pausanias[80]. Lamia et Mormô partagent l'aspect effrayant du *deima* du sanctuaire d'Héra *Akraia*. Selon Sarah Johnston, cette statue serait un *apotropaion* érigé contre les « démons reproductifs », qui représenterait soit ce contre quoi la divinité pouvait protéger ses fidèles, soit ce qu'elle pouvait utiliser pour leur nuire[81]. Cet aspect de la déesse se rapprocherait de la notion générale de « démon reproductif » que représenteraient plus particulièrement Mormô et Lamia, deux figures n'ayant pas réussi à accomplir leur cycle reproductif et qui, une fois devenues « démons », infligeraient le même sort à d'autres[82].

Dans une variante relatée par une scholie à Pindare, Héra, pour récompenser Médée d'avoir refusé les avances de Zeus, lui aurait promis l'immortalité pour ses enfants, promesse qu'elle n'a pas tenue. Pausanias raconte en effet que Médée a caché (*katakruptein*) ses enfants dans le sanctuaire d'Héra pour les rendre immortels, ce qui n'empêcha pas leur mort[83]. Selon Christine Harrauer, les *Korinthiaka* contiendraient une tentative de purification de la réputation des Corinthiens, une réputation persistante d'assassins d'enfants. C'est pourquoi Médée y serait totalement disculpée du meurtre de ses enfants, transformé en assassinat involontaire résultant de la cryptie des enfants[84]. Selon Sarah Johnston, Médée deviendrait ainsi l'emblème du refus d'Héra de protéger les enfants, ce qui ferait d'elle un « démon reproductif ». Cependant, Médée n'en a pas toutes les caractéristiques. Bien qu'elle ait tué ses propres enfants, elle ne tue pas ceux des autres. Cela s'expliquerait par l'influence qu'exerça Médée la princesse de Colchide sur la Médée corinthienne, lorsque ces deux personnages auraient été identifiés pendant la haute époque archaïque. Les auteurs n'auraient pas pu représenter la femme d'un héros épique et la petite-fille du Soleil comme un « démon complet », comme Lamia ou Mormô. Elle ne pouvait plus être complètement identifiée au démon reproductif associé au

80 Paus. 2, 3, 7–8. À propos du *deima* et du culte des Médéides, cf. WILL 1955, p. 92–97, et plus généralement à propos de Médée et de Héra *Akraia*, p. 82–129.

81 JOHNSTON 1997, p. 60–62 : la dédicace annuelle de quatorze enfants corinthiens au sanctuaire pendant la fête des *Akraia* serait un rite pour apaiser la déesse, et la dissuader d'en enlever d'autres.

82 JOHNSTON 1997, p. 52–55, 57–58.

83 *Sch. Pind. Ol.* 13, 74. Paus. 2, 3, 11.

84 HARRAUER 1999, p. 12–17, 22. Dans les *Korinthiaka*, le rôle d'Héra aurait été laissé dans le brouillard ; pour cette raison, l'espoir de Médée d'immortaliser ses enfants aurait été expliqué plus tard par le devoir de gratitude d'Héra. Sur les dates des *Korinthiaka*, cf. *supra*, p. 12, n. 50.

culte d'Héra *Akraia*. Ce démon serait alors devenu Mormô et il aurait continué à partager certains traits communs avec Médée tels que le meurtre de ses propres enfants et la fuite par les airs[85].

Médée serait donc devenue Mormô, un « démon » lié au culte d'Héra *Akraia* et représenté par le *deima* érigé pour ses enfants. Cependant, l'attaque des petits enfants corinthiens ne vient pas de Médée mais de ses enfants assassinés par les Corinthiens. Si le *deima* en tant qu'*apotropaion* pouvait être une représentation de Mormô, il est déconseillé de rapprocher une femme qui a dévoré ses propres enfants de Médée[86]. Quant à Héra, elle partagerait les fonctions du « démon reproductif » par le fait qu'elle s'attaque aux rejetons et aux amantes de son époux dans le mythe. Cependant, si Héra partage avec les « démons reproductifs » Lamia et Mormô l'attaque des enfants, elle ne partage pas celle des mères. Il n'y a qu'une seule exception concernant Lamia, dans une scholie à Aristote, où elle s'attaque aux femmes enceintes pour en dévorer les embryons. Toutefois, ni Lamia ni Mormô ne s'attaquent aux accouchées. La plus ancienne attestation d'un « démon reproductif » agresseur d'accouchées se retrouve dans les *Cyranides*, un traité lapidaire composé au IIIe ou au IVe siècle de notre ère, et elle concerne Gulou[87]. D'autre part, lorsqu'Héra s'attaque à des enfants ou à des femmes, elle vise des personnes précises. Or nos créatures s'attaquent inconsidérément à *tous* les enfants. Elles sont emblématiques de l'aspect dangereux que peut comporter la maternité, dans le sens où celle qui donne la vie, nourrit et élève un enfant, est susceptible de prendre cette vie et éventuellement de s'en nourrir. Mais justement parce que ces créatures ne représentent que le côté dangereux de la maternité, des figures maternelles ambiguës comme Héra ou Médée ne peuvent pas leur être étroitement associées[88].

---

85 JOHNSTON 1997, p. 64–65, 67–68. En effet, après avoir mangé ses enfants, Mormô s'envole (*Sch. Aristid. Pan.* 102) et Médée part de Corinthe sur un char ailé (Apollod. 1, 9, 23 s. ; Eur., *M.*, arg. 10). HARRAUER 1999, p. 6, réfute l'hypothèse de deux héroïnes du nom de Médée, dont l'homonymie aurait mené à la jonction de deux légendes différentes : d'abord parce que « Médée » n'est pas un nom courant qui aurait favorisé le transfert ; ensuite, parce que Médée est profondément ancrée dans le mythe des Argonautes. Ce mythe est l'un des plus vieux récits grecs, diffusé partout en Grèce, et doit avoir été également bien connu à Corinthe à l'époque archaïque, tout comme l'épisode corinthien de la mort des enfants de Médée.

86 HARRAUER 1999, p. 28.

87 Pour la scholie à Aristote, cf. *supra*, p. 5 s. Pour les Cyranides, cf. *infra*, p. 149.

88 Par ailleurs, on peut rapprocher Héra de Médée sans passer par le paradigme du « démon reproductif » : HATZISTELIOU-PRICE 1978, p. 144, parle de Médée, fondatrice du culte d'Héra en tant que protectrice du mariage légitime. Le culte d'Héra *Akraia* et sa fête

Sarah Johnston a rattaché également les « démons reproductifs » Lamia, Mormô et Gellô, aux Pandaréides *aôrai*, représentantes d'une féminité non accomplie, et a considéré ces « démons » comme l'image-miroir de la déesse *kourotrophos*, comme Héra ou Déméter[89]. Disons que les personnalités de ces déesses, qui s'avèrent parfois dangereuses pour certains enfants, sont complexes, capables d'intégrer différents modes de comportement ; or la variété des comportements n'est pas vraiment un trait caractéristique de Lamia ou de Mormô. Dans un sens général, on peut considérer que le « démon reproductif » et la *kourotrophos* sont deux faces d'une même médaille, que la mère qui donne la vie peut aussi la reprendre[90]. Cependant, si Lamia et Mormô peuvent être considérées comme des figures qui cristallisent le concept de la « mauvaise mère », nous doutons qu'Héra, ou même Déméter, cristallisent, elles, le concept de la « bonne mère ». Quant aux Pandaréïdes, mortes prématurément et par conséquent, suivant Johnston, « démons reproductifs », elles représenteraient l'opposé exact de la bonne épouse, mère et soutien de l'*oikos*[91]. Nous ne reviendrons pas ici sur nos objections à la théorie de Johnston, mais répétons que nous doutons que toute femme morte avant d'avoir accompli son cycle reproductif devenait immanquablement un « démon reproductif »[92].

Les noms de Lamia et de Mormô peuvent évidemment désigner des femmes effrayantes, ce sont deux femmes qui n'ont pas accompli leur cycle de reproduction, mais elles sont également associées à de vieilles femmes, qui ne sont pas forcément mortes « prématurément », et dont on ne peut pas dire si elles ont eu ou non une maternité « selon les normes ». Finalement, notre principale objection concerne la notion même de « démon reproductif ». Le rapprochement d'un culte précis à un tel concept général et intemporel, celui d'un « démon » auquel on attribue des caractéristiques qui ne sont pas toutes attes-

annuelle, les *Akraia*, dédiés à la fois aux enfants morts de Médée et à Héra, auraient été fondés par Médée, selon Eur., *M.* 1378–1383, et Zenob. 1, 27, Leutsch & Schneidewin. Cf. la description et la discussion du culte chez Johnston 1997, p. 50–52.

89 Johnston 1994. Pour les Pandaréides, cf. *Od.* XX, 61–82.

90 Carloni & Nobili 1975, p. 214–215.

91 *Contra* : Nagy 1994, p. 194–195, § 24–25, et § 25, n. 2. Rohde 1928, p. 58–60, doute même de la mort effective des Pandaréides (*contra* : Nagy 1994, p. 194–195, § 25, n. 2, et p. 204, § 41, n. 3 ; Roscher 1897, p. 65, n. 183).

92 Sur nos objections à la théorie de Johnston, cf. *supra*, p. 92–97. À propos des Pandaréides, si elles sont mortes, elles feraient plus exactement partie de la sous-catégorie des *agamoi*, des morts non mariés, puisque c'est justement avant leurs mariages qu'elles ont été enlevées par les Harpyes (sur cette catégorie, cf. Rohde 1928, p. 585, n. 1, et p. 603–605).

tées à l'époque du culte en question, ne tient compte ni des différences historiques ni des contextes culturels.

Mormô ne peut pas non plus être considérée comme une *aôrê*. En effet, notons qu'un mort prématuré ne devient tel que contre sa volonté, il est *akôn*[93]. Or comment une femme qui a dévoré ses propres enfants, telle Mormô, peut-elle être une *aôrê* ? Puisque l'acte fondateur de son personnage est justement de les dévorer, pour ensuite s'envoler, disparaître, doit-on comprendre qu'elle est d'abord morte ? La suite logique de l'histoire est différente : une femme, pour une raison inconnue, dévore ses propres enfants et s'envole ; en raison de cet acte, elle devient un épouvantail qui agresse les enfants des autres. Rien dans son histoire ne suggère que cet acte soit la suite de quelque malheur, qu'il soit en quelque sorte involontaire. En somme, ce n'est pas sa propre mort qui entraîne le changement de son statut de femme en épouvantail, mais la mort de ses enfants, qu'elle provoque elle-même.

2 Le *mormolukeion* : l'épouvantail et le masque

> Masque de batave roux, je suis une fantaisie de potier,
> ce visage dont tu te moques, l'enfant tremble devant lui.
>
> MARTIAL, *Épigrammes* 14, 176, trad. IZAAC.

Le terme *mormolukeion*, de loin le plus fréquemment attesté parmi les termes dérivés de Mormô, désigne aussi bien « l'épouvantail » en général que le masque de théâtre. Souvent, on ne peut distinguer les deux significations : les masques de théâtre peuvent très bien être des sujets d'effroi pour les enfants, et leurs épouvantails être des masques.

Aristophane utilise le terme *mormolukeion*, « ce qui effraye », pour qualifier les molosses, chiens que les maris nourrissent pour servir d'« épouvantails aux adultères ». Platon compare la peur des adultes face à la mort aux peurs enfantines face aux *mormolukeia* : il y a en chacun de nous un enfant effrayé, assure-t-il, et chaque enfant a craint un jour un *mormolukeion*. Proclus met les croyances aux êtres terrifiants qui punissent les condamnés dans les enfers au rang des terreurs enfantines : μορμολυκεῖα παίδων. Chez Héliodore, des adultes disent d'eux-mêmes l'énorme terreur qu'ils ressentent à la seule évocation du

---

93 Voir les ex. fournis par VÉRILHAC 1978–1982, II, p. 42, 172–185, 190–203, 356, où la mort de nombre de jeunes enfants est causée par une divinité ravisseuse agissant souvent par *phthonos*, par envie.

nom de Thisbé (la servante scélérate), un nom qualifié de *mormolukeion* ; ce qui nous rappelle que le seul son produit par le nom de Mormô effrayait les enfants. Le terme souligne l'absurdité de la crainte ressentie puisqu'on nous dit que la servante est morte. D'ailleurs, leur interlocuteur leur demande si vraiment Thisbé leur fait peur ou s'ils veulent juste se moquer de lui, s'ils lui jouent un jeu d'enfant (παιδιὰν ἐμὲ πεποίησθε)[94]. De nouveau, l'association des termes dérivant de Mormô avec l'enfance est étroite. Selon Lucien, les législateurs utilisent la punition comme un épouvantail pour leurs administrés ; mais aucun épouvantail ne peut être utile aux tyrans, car pour ceux qui se trouvent parmi des gens qui les détestent, il ne leur suffit pas d'inspirer la crainte, il faut encore qu'ils agissent par la contrainte. Les tyrans se doivent d'être cruels, car plus ils punissent plus ils ont des raisons de punir[95]. Lucien use volontiers du terme pour désigner une femme d'une laideur à faire peur ou, dans un contexte militaire, pour en qualifier les éléphants et autres épouvantails étranges qui peuvent être utilisés lors d'un combat[96].

Les auteurs chrétiens utilisent ce terme tout aussi fréquemment. Didyme l'Aveugle distingue la crainte que nous devons éprouver face à Dieu de l'effroi que peut provoquer un *mormolukeion*. Clément d'Alexandrie veut que les chrétiens cultivés profitent de l'héritage de la philosophie païenne, sans craindre qu'elle ne les « enlève », comme les enfants craignent les épouvantails. Ce qui est bien dans les habitudes des *mormolukeia* : ils enlèvent, saisissent, attrapent les enfants. Clément distingue aussi ceux qui vivent sous la Loi en la craignant de manière insensée (*aphronôs*) comme les enfants craignent les *mormolukeia*, de ceux qui choisissent librement de croire et qui éprouvent de la crainte de manière raisonnable (*emphronôs*). Plusieurs Pères de l'Église distinguent leurs paroles des faux *mormolukeia* inventés dans les récits mensongers des nourrices pour faire taire les jeunes indisciplinés[97]. Jean Chrysostome, plus radical, compare l'effet des *mormolukeia* que les nourrices utilisent pour faire revenir les enfants à elles, avec l'effet des ruses du Malin : lorsqu'il nous effraye, nous nous tournons précipitamment vers Dieu. Selon Théodoret de Cyr, Dieu a créé

---

94 Ar., *Th.* 413–417 ; Pl., *Ph.* 77e ; Procl., *in R. Publ. comm.* 180, 19 ; Hel., *Aeth.* 6, 2, 1–2.

95 Luc., *Phal.* 1, 8, 1–11 (cf. également Strab. 1, 2, 8, qui considère les légendes comme des épouvantails utilisés par les fondateurs d'États). Sur le rapport entre la peur et la loi, cf. Patera 2013, p. 123–126.

96 Luc., *Tox.* 24, 5–8 (femme) ; *Zeux.* 12, 1–4 (éléphants). Lucien semble répercuter une certaine crainte des éléphants : les chiens d'Hécate sont « plus grands que des éléphants indiens » (*Philops.* 22–24).

97 Did. Caec., *Comm. Ps.* 33, 10, 196, 8. Cl. Alex., *Strom.* 6, 10, 80, 5 ; *Paed.* 1, 6, 33, 3. Pour les faux *mormolukeia*, cf. Bas. Caes., *PG* 31, col. 328 ; *PG* 32, col. 1304 ; J. Damasc., *PG* 95, col. 1184.

les bêtes et les reptiles comme des *mormolukeia*, pour effrayer les hommes et les attirer à lui ; et il conclut que comme les adultes méprisent les épouvantails (*mormolukeia*), ainsi les familiers de la vertu ne craignent pas les attaques des bêtes[98].

Le terme est utilisé également pour signifier que l'on n'a pas peur : « Je serais vraiment un enfant, si j'avais peur de pareils épouvantails », dit Basile de Césarée à propos des menaces qu'Athanase, évêque d'Ancyre, aurait proférées contre lui. Les sources comparent encore à des *mormolukeia* les idoles, les objets qui, par leur luxe, impressionnent les foules, mais aussi un martyr chrétien, le nombre des natures du Christ, le mot « homme » attribué à ce dernier pour les sectateurs de Nestorius, Diogène, la doctrine de Platon qui n'a pas su reconnaître Dieu, la croyance selon laquelle les âmes des morts deviennent des démons, saint Babylas, les troupes de l'empereur Maxime[99], etc.

Selon toutes ces affirmations, les *mormolukeia* s'avèrent tout à fait efficaces pour amener les enfants à composition. Cependant, dans la majorité des cas leur emploi est ironique. Les adultes lâches craignent des épouvantails aussi vains et inexistants que ceux qui terrorisent leurs enfants. Or, le masque, qualifié également de *mormolukeion*, est un moyen tout aussi efficace pour épouvanter les petits. Épictète fait le lien entre le *mormolukeion*-épouvantail et le *mormolukeion*-masque, dans un passage où il s'élève contre la peur de la mort : « la mort, qu'est-elle ? Un masque (*mormolukeion*) effrayant. Retourne-le et apprends ; regarde, il ne mord pas »[100].

---

98 J. Chrys., *PG* 47, col. 434 ; Theod. Cyr., *PG* 80, col. 97. On pourrait peut-être rapprocher ce passage d'un extrait de Pl., *Socr. Ap.* 41c–d, selon qui « il n'y pas de mal possible pour l'homme de bien, ni dans cette vie, ni au-delà », c'est pourquoi il ne faut pas craindre la mort.

99 Bas. Caes., *Epist.* 25, 1, 16–17. Eus. Caes., *V. Const.* 3, 54, 4, 2 et 8, 1, 1–3 (idoles) ; 5, 6, 4–7 (objets luxueux). J. Damasc., *PG* 96, col. 1309 (martyr) ; *C. Jac.* 30, 3 (nombre des natures du Christ : l'auteur s'adresse aux membres de l'Église syrienne monophysite, qui professent l'unité de nature du Christ incarné). Socr. Scol., *PG* 67, col. 809 (Christ humain ; l'auteur s'attaque au nestorianisme, selon lequel la nature du Christ était uniquement divine). Jul., *C. Her.* 25, 1 (Diogène ; l'empereur s'oppose à Héracleios, qui prône l'irrévérence envers les dieux et le mépris des croyances, en se fondant sur l'attitude de Diogène, qui avait refusé de se faire initier. Julien prouve que Diogène n'était pas sacrilège). Ps.-Jos. F 3, 4–7, MALLEY 1965, p. 15 (doctrine de Platon : sa méconnaissance de Dieu fait que les théories de Platon sont à rejeter en bloc). J. Chrys., *PG* 57, col. 353 (âmes des morts comme démons) ; *Bab.* 81, 12–14 (saint Babylas que craint le dieu païen/démon Apollon). Theod. Cyr., *HE* 5, 11, 13, 4, 6–7 (les troupes de l'empereur Maxime (383–388) entouraient l'église d'Ambroise (330/340–397), qui n'en fit aucun cas, comme s'il s'agissait d'épouvantails).

100 Epict., *Diss.* 2, 1, 13–17 (pour le texte, cf. Annexe 2, p. 307). L'auteur semble se référer ici au

Selon Hésychius, les *momokukia*, comme il les appelle, sont « les masques des tragédiens ». Une scholie à Platon ajoute une remarque intéressante : « on appelle, dit-il, *mormolukeia* les masques des acteurs, (masques) que les Doriens appellent *gorgia* ». Avec ces masques, les femmes effrayent les enfants. Ainsi l'association entre Mormô/Mormolukê et Gorgô/Gorgura se confirme-t-elle : il semble naturel que les masques d'acteurs dérivant du nom de l'une ou de l'autre soient interchangeables dans leur fonction d'épouvantails destinés aux enfants[101].

Aussi, Eustathe établit une relation entre les *brikeloi*, « masques tragiques » et les *mormolukeia*[102]. Notons qu'un autre mot signifiant « masque » est *lukainion* : un masque de vieille femme maigre, « un peu long, aux rides fines et nombreuses, blanc, jaunâtre et à l'œil louche »[103] ; nous retrouvons ici la relation entre le loup, le masque, Mormô/Mormolukê et les vieilles femmes, nourrices mais également entremetteuses, celles qu'Aristophane traite parfois d'Empousa[104].

« Renard contre *mormolukeion* » est le titre d'une fable d'Ésope, dans laquelle un renard trouve un masque ingénieusement fabriqué et s'écrie : « ô, quelle tête, et elle n'a pas de cerveau ». Cela se dit pour « les hommes magnifiques quant au corps, mais irréfléchis quant à l'âme ». Il semble clair que dans ce cas il ne s'agit pas d'un masque destiné à effrayer les enfants ; toutefois, le choix du terme *mormolukeion* correspond bien à la morale de l'histoire, car il évoque irrésistiblement les enfants qui se laissent impressionner par des apparences[105].

Le *mormolukeion*-masque sert également de terme de comparaison pour la laideur des femmes : Galien raconte que Phrunê, lors d'un banquet, a demandé que toutes les femmes se nettoient le visage. Toutes les autres étant maquillées,

passage de Platon déjà cité, ainsi qu'à la Mormô qui mord de Théocrite (*supra*, p. 113). Ce passage rappelle un extrait de Plutarque où il explique comment on s'y prend pour ôter aux enfants leur peur des masques (cf. *infra*, p. 140).

101 Hesych., s.v. *momokukia* et *mormolukeia* ; cf. également Phot., *Lex.*, s.v. *mormolukeia*. *Sch. Plat., Ax.* 364b (même rapport avec les *gorgia* dans la *Souda*, s.v. *mormolukeia*). Pour Zon., s.v. *mormolukeion*, cela peut désigner « le faux-semblant effrayant » (προσποιούμενον ἐπίφοβον). *Sch. Plat., Gorg.* 473d. Tim., *Lex.*, s.v. *mormolukeia.*

102 Eust., *ad Od.* I, 101, § 1395 [vol. I, p. 26, 1–5]. Hesych., s.v. βρίκελοι· τὰ τραγικὰ προσωπεῖα.

103 Poll. 4, 150. Sur ce passage de Pollux et les masques dont il traite, ainsi que sur les tentatives d'identification des *lukainia*, cf. OERI 1948, p. 35 s.

104 Sur les vieilles femmes, cf. *supra*, p. 121. La nourrice a également un rôle d'entremetteuse dans le roman grec, cf. ALAUX & LÉTOUBLON 2001, p. 75–78. Pour Empousa, cf. Ar., *Eccl.* 1056.

105 *F. Aes.* 27, II, HUNGER.

elle apparut très belle, car les visages des autres se souillèrent de maquillage et d'eau mêlés, ce qui les fit ressembler à des masques effrayants[106].

Aristophane mentionne un *mormolukeion* comique (*kômôidikon*), et une scholie affirme que ce terme désigne les masques aussi bien tragiques que comiques, et les qualifie d'*aischra* : laids, difformes. Ces *mormolukeia* n'étaient pas uniquement utilisés au théâtre : Aristophane les suspend également aux temples de Dionysos ; c'est même à cela qu'on reconnaît son temple, ils servent par leur présence à marquer l'espace du dieu[107]. Ces *mormolukeia* grimaçants et effrayants ont été identifiés aux masques de satyres que l'on suspendait aux temples de Dionysos[108]. Des masques façonnés « pour l'effroi ou pour la stupeur, la stupéfaction (πρὸς κατάπληξιν) », qui ont le même effet que Mormô sur les enfants, participant de l'épouvante générale que provoquent les masques sur ces derniers. Jean Chrysostome parle en effet des « masques et autres épouvantails » (τὰ προσωπεῖα καὶ τὰ λοιπὰ μορμολύκεια), associant ainsi toute espèce de masque, et non seulement les « laids et grotesques », aux créatures épouvantables qui nous occupent[109].

Clément d'Alexandrie compare la vérité cachée au visage véritable dissimulé sous les masques effrayants (ὑπὸ τοῖς μορμολυκείοις) »[110]. Le *mormolukeion* servant à apporter l'épouvante est faux, ce n'est qu'un stratagème sur plusieurs points semblable à ceux d'usage sur la scène théâtrale. En désignant le masque de théâtre par le terme signifiant « épouvantail », et réciproquement, on met en valeur leurs caractéristiques communes : l'irréalité, la fausseté du stratagème, la mise en scène visant à éveiller des émotions précises chez le spectateur ou l'auditeur. Le masque cachant la réalité est lui-même réalité vide : il cache pour prétendre être autre chose, et en cela il devient synonyme du mensonge

---

106 Gal., *Protr.* 10, 26 (*Scripta minora* I, MARQUARDT 1884).

107 Ar. F 31 (*Amphiaraos*), et F 130 (*Geras*), AUSTIN & KASSEL ; *Sch. Ar. P.* 474.

108 FRONTISI-DUCROUX 1995a, p. 14. Cependant, les masques suspendus pouvaient être de diverses sortes, provenant d'offrandes au sanctuaire, par ex. le masque consacré après un concours théâtral lors de jeux en l'honneur de Dionysos (SIMON 1986, p. 376–378).

109 *Etym. M.*, s.v. *mormolukeion* ; *Sch. Theocr. Id.* 15, 40b (stupéfaction) ; J. Chrys., *PG* 49, col. 226. Selon GONZÀLES TERRIZA 1996, p. 290–291, ce seraient ces masques-*mormolukeia* que porteraient les acteurs jouant les vieilles qui essayent d'entraîner un jeune homme dans l'*Assemblée des femmes*, parmi lesquelles il y en a une qui est traitée d'Empousa (cf. *infra*, p. 263). BRIJDER 1988, p. 68, les identifie plus précisément comme des masques de singe (en se basant sur Ar., *Eccl.* 1072, où une vieille est comparée à un singe, et sur une figurine de terre cuite de Lipari datée du IVe s. av.è.c. qui représente un acteur déguisé en vieille femme portant un masque de singe).

110 Cl. Alex., *Strom.* 2, 1, 3, 5.

Hellenic Ministry of Culture and Sports/Ephorate of Antiquities of West Attica, Pireus and Islands

FIG. 7 *Un jeune garçon effraye son partenaire de jeu au moyen d'un masque. Œnochoé attique à figures rouges, provenant d'Éleusis et datée d'environ 420 av.è.c. Musée d'Éleusis.*

ou du « conte de bonne femme » mettant en scène l'épouvantail inexistant des enfants. Simultanément, cette synonymie rapproche l'auteur de théâtre de la nourrice qui raconte des contes invraisemblables à un public crédule. Les procédés utilisés sont finalement analogues, l'objet faux et l'histoire fausse acquièrent le même statut. Aristophane se moque de ces *mormolukeia* qui sont indispensables à la représentation de ses pièces. Qu'il s'agisse de chambres enfantines ou de scènes théâtrales, il s'agit toujours de récits inventés et transmis, impliquant un narrateur et un public. Chambres enfantines et scènes théâtrales se retrouvent ainsi très proches et, c'est peut-être pour cela qu'on peut généralement traduire le terme *mormolukeion* aussi bien par « épouvantail » que par « masque ». Il existe d'ailleurs une représentation explicite de l'usage du masque comme épouvantail sur une œnochoé à figures rouges, sur laquelle un garçon tenant un masque de satyre poursuit un autre garçon qui recule à son approche[111].

Jeu d'enfants donc, où l'on s'amuse à effrayer l'autre avec un objet épouvantable (dans notre imaginaire l'enfant aurait pu brandir une araignée), en l'occurrence un *mormolukeion*. Des illustrations semblables provenant de manuscrits des XVe et XVIe siècles prouvent que le « jeu du masque » fut pérenne. « Les enfants jouent en effet à se faire peur pour mieux apprendre à dominer leurs terreurs. La peur du croquemitaine exige en effet d'être surmontée par la classe d'âge suivant celle des enfants encore en nourrice, celle de l'âge de raison »[112].

Chez Callimaque, ce sont les filles des dieux qui sont effrayées par des épouvantails, lorsqu'elles sont désobéissantes ; la mère fait appel aux Cyclopes, et Hermès se déguise en *mormolukeion* pour effrayer (*mormussetai*) une fillette, en se barbouillant de cendre noire et en surgissant d'une chambre reculée[113] : « visage insolite, face noyée de nuit, sans plus de traits reconnaissables » que n'en a une Mormô multiforme, sans aspect bien défini ; scène familière, où le

111 MYLONAS 1975, II, p. 80–82, III, pl. 362c. Ce vase, daté de 425 av.è.c., a été trouvé dans une tombe d'enfant de la nécropole ouest d'Éleusis. Un autre vase, daté de 420–410 et provenant probablement d'une tombe proche de Syracuse, montre un garçon probablement effrayé s'éloignant d'un masque de silène accroché à un mur (VAN HOORN 1951, n° 918, p. 182, et fig. 84).

112 ALEXANDRE-BIDON & BERLIOZ 1998, p. 184–185, fig. 10–11.

113 Callim., *H. Dian.* (3), 65–71. Sur cet hymne, cf. CAHEN 1929, p. 374, 379–380 et 569–570 ; CAHEN 1925 (*CUF*), p. 240, n. 2. Ailleurs, chez Callim., *H. Del.* (IV), 296–299, ce sont les jeunes filles, proches encore de leur enfance, qui sont effrayées par le chant nuptial comme elles le seraient d'un épouvantail. Sur cet hymne, cf. CAHEN 1929, p. 580–584.

dieu joue avec la petite fille, comme le garçon qui poursuit son ami avec un masque de satyre[114].

Cet épisode n'est pas sans rappeler le stratagème utilisé par les Phocidiens pour battre l'armée thessalienne. Ils se couvrirent de gypse et attaquèrent les Thessaliens de nuit. Ces derniers crurent à un prodige et furent vaincus. On a considéré que le « masque de suie » d'Hermès s'oppose au « masque de gypse » des Phocidiens : que se couvrir de gypse démontrerait une volonté de tromper sa victime (comme les Titans se masquent de gypse pour ne pas être reconnus du petit Dionysos qu'ils vont égorger) et non de l'effrayer[115]. Toutefois, ce qui différencie en réalité ces deux types de masque, ce sont les conséquences de l'effroi provoqué, dues aux circonstances données. Les Phocidiens sont à la fois trompés sur l'identité de leurs adversaires et terrifiés par le prétendu prodige, comme l'est la fillette par Hermès, et comme le sont les enfants en général non pas seulement par les histoires de leurs nourrices sur les épouvantails, mais encore par les masques qu'on leur présente pour les effrayer[116].

3 Des enfants, des masques et des êtres verbaux

Parmi nos créatures, Mormô représente l'épouvantail par excellence. Dans le mythe, il s'agit d'une Corinthienne ayant dévoré ses propres enfants, acte qui lui vaut le passage du côté des bêtes : elle est pourvue d'une patte d'âne, ou encore de quatre pattes et de grandes oreilles ; elle est équine ou lupine et elle mord les petits enfants quand ils ne sont pas sages. Épouvantail fréquent dans les radotages de vieilles femmes, le terme n'en sert pas moins d'épithète à Hécate, avec celui de Gorgô. Mormoluka la nourrice racontait certainement des histoires à Achéron. De ce terme provient le *mormolukeion*, cet épouvantail-masque que l'on suspend au temple de Dionysos et qu'il marque par sa présence.

114 Entre guillemets, ce sont les termes de VERNANT 1981, p. 150. Notons qu'Hesych., s.v. *mormussesthai*, glose ce terme par *embrimasthai*, verbe qui signifie « gronder, s'irriter contre quelqu'un ». Peut-être Hermès ajoute-t-il la gronderie à la crainte qu'il inspire à la fillette pour la faire obéir.

115 Her. 8, 27 ; Paus. 10, 1, 11. ELLINGER 1993, p. 175 (voir aussi p. 15–16 et 199–204). Pour l'épisode des Titans et de Dionysos, cf. Eust., *ad Il.* II, 735 [VAN DER VALK, I, p. 519, 1–7] ; ELLINGER 1993, p. 147–179.

116 PATERA 2013, p. 119–120.

Dans le récit de Philostrate, l'Empousa-Lamia-Mormolukia qui projette de dévorer Ménippe agit à Corinthe, ville réputée pour ses courtisanes[117]. Et Mormô, ne l'oublions pas, est une Corinthienne. La lasciveté que l'on avait déjà remarquée à propos de Lamia se manifeste très probablement aussi bien dans sa patte d'âne que dans son association au cheval car, comme l'âne, le cheval était réputé pour sa lasciveté. Il était d'ailleurs d'usage de comparer la sexualité des femmes à celle des juments : Élien atteste que l'on traitait de juments les femmes licencieuses, et Aristote dit que ce terme était une injure pour « les femmes qui usent sans mesure des plaisirs de l'amour »[118]. Selon les Anciens, le cheval est un animal vite effrayé. Il l'est par des « visions vides » (*theamata kena*) et par des ombres, probablement par ces « peurs vides » que sont les *mormoi*. Pour lui éviter ces troubles, on lui attachait à l'oreille droite une queue de loup coupée à vif. Les dents de loup attachées au cou des chevaux les rendaient infatigables à la course. Par ailleurs, une dent de loup en amulette chassait les frayeurs des enfants, comme le faisait aussi une peau de loup[119]. Ces deux animaux, loup et cheval, sont ainsi associés à Mormô à travers la peur de la morsure, la lasciveté, les « visions vides » auxquelles le cheval est sujet, et qu'il évite justement par un moyen emprunté au loup, animal associé aux cannibales, à la régression de l'homme au rang de la bête, à la tyrannie.

Un autre aspect intéressant des associations animalières de Mormô et de ses consœurs ressort lorsqu'on les examine en relation avec les enfants, le public auquel sont destinés les récits à leur propos. Ces récits, contés par des femmes et souvent par de vieilles femmes « crédules », rappellent l'association établie par Platon et Aristote entre les enfants, les femmes, les esclaves et les animaux[120]. Dans une grande partie des sources examinées, il y a un usage rhétorique du thème de l'enfance pour dénigrer son adversaire. Considérés comme « physiquement faibles, moralement incompétents, et mentalement incapables », les enfants manquent de force physique, ils sont donc incapables

117 Philostr., *VA* 4, 25.

118 Ael., *NA* 4, 11. Arist., *HA* 6, 18, 572a11–13. Loraux 1981, p. 98 s. Pour la lasciveté attribuée à l'âne, cf. *infra*, p. 288.

119 Georgoudi 1990b, n. 30, p. 137 s. Afr., *CHG* 2, 249, 18 ss. (sur cet auteur, cf. Georgoudi 1990b, p. 57–58). Plin., *HN* 28, 257.

120 Association entre femmes et enfants : Arist., *GA* 1, 728a17 ; Pl., *Epist.* 8, 355c. Association entre enfants et animaux : Arist., *EE* 2, 1224a29 ; 7, 1236a1 ; 7, 1238a33 ; 7, 1240b33 ; *EN* 1, 1100a1 ; 3, 1111a28 ; 3, 1111b8 ; 6, 1144b9 ; 7, 1152b22 ; 7, 1153a32 ; *HA* 8, 588a31 ; *PA* 4, 686b24 ; *Phys.* 2, 197b7 ; *Pr.* 10, 39, 895a13 ; 11, 30, 902b10 ; *Rhet.* 1, 1371a15 ; 2, 1384b24 ; Pl., *Lg.* 4, 710a ; 12, 963e ; *Rp.* 4, 441b–c. Association entre animaux, enfants et esclaves : Pl., *Lg.* 7, 808d–e. Association entre femmes, enfants et animaux : Pl., *Th.* 171e.

de résister efficacement aux attaques. Ils manquent aussi de courage, ils sont lâches, c'est pourquoi on leur compare volontiers les guerriers couards[121]. De plus, ils sont crédules, susceptibles de croire à n'importe quoi, un peu comme ces vieillards qui retournent «en enfance»: δὶς παῖδες οἱ γέροντες disait-on, «les vieillards sont deux fois des enfants»[122]. Se comporter d'une manière propre à un stade antérieur de la vie, était considéré comme une régression: selon Aristoxène, «les enfants ne devraient pas se comporter comme de petits enfants, les jeunes comme des enfants, les adultes comme des jeunes et les vieux ne devraient pas devenir fous»[123].

Ainsi, les enfants auxquels on attribuait des comportements animaux étaient attaqués par des créatures qui avaient elles-mêmes régressé, en acquérant par leurs actes des comportements et, partant, des caractéristiques attribués aux animaux. Il y a une analogie de statut entre l'agresseur et l'agressé: d'un côté, l'enfant est assimilé à l'animal avant son dressage[124]; de l'autre, son agresseur a régressé vers un niveau inférieur à l'humanité à laquelle il appartenait avant de se comporter de manière bestiale. Ni l'un ni l'autre n'appartiennent pleinement à la société. Enfant et croque-mitaine se rencontrent dans cet espace hors-société; avec le temps, ils ne seront plus susceptibles de se rencontrer: une fois «dressé», l'enfant entrera dans la société, alors que le croque-mitaine en restera à jamais exclu. Les enfants sont également associés aux ivrognes et aux insensés, et nous avons vu que leurs nourrices, tout comme Lamia, sont portées sur la boisson[125].

Comme Lamia, Mormô est parfois plurielle: elle fait partie de la multiplicité des Mormones, «les démons errants» d'Hésychius, ou bien il s'agit de l'*une* des Mormolukiai. Comme les Lamies qui ne fonctionnent jamais en groupe chez les Anciens, Mormô fait aussi partie d'une espèce plutôt que d'un groupe

---

121 GOLDEN 1990, p. 10 et 5. Manque de force physique: Aesch., *Ag.* 75, 81; Arist., *Pr.* 34, 10, 964a33; Xen., *Cyr.* 4, 3, 10–11. Couardise: Aesch., *Eum.* 38; Astydamas II F 2 (*Hector*), SNELL; Pl., *Gorg.* 479a; *Lg.* 11, 933b; *Ph.* 77d–e; *Rp.* 1, 330e; *Th.* 166a, 168d; Soph. F 314, 161, RADT; Xen., *Mem.* 1, 4, 7.

122 Sur ce proverbe, cf. Ar., *N.* 1417; Diogenian. 4, 18, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN; Pl., *Ax.* 367b; *Lg.* 1, 646a; *Souda*, s.v. *dis hepta plêgais*; GOLDEN 1990, p. 6, et la bibliographie qu'il fournit (p. 184, n. 25).

123 Aristox. F 35, WEHRLI; cf. GOLDEN 1990, p. 10. L'association entre vieillards et enfants n'est pas toujours à connotation négative: cf. DETIENNE 1981, p. 185–189.

124 GEORGOUDI 1986, p. 223–224.

125 Arist., *Aud.* 801b5; *EE* 1, 1214b30; 7, 1238a33; *EN* 7, 1154b10; *Pol.* 7, 1323a33; *Pr.* 30, 14, 957a2. GOLDEN 1990, p. 149.

d'êtres surnaturels agissant de concert. Ce trait caractéristique peut être rapproché de son animalité : du loup qui, presque toujours dans les comparaisons de l'épopée, est au pluriel, mais qui, séparé de la meute, devient un chasseur solitaire menant la vie errante d'un fugitif. Le loup a un rapport privilégié avec l'exil, avec l'errance qui est un trait typique du criminel. Mormô, comme le loup, « plus qu'un être asocial, c'est l'ennemi mortel de toute communauté »[126], surtout parce qu'en s'attaquant à sa descendance, elle s'attaque à son futur. Elle commence d'ailleurs par sa propre progéniture.

Y a-t-il eu au départ une seule Mormô, elle-même originaire d'une plus ancienne Mormolukê, qui aurait perdu peu à peu son identité pour devenir une multiplicité d'êtres terrifiants, existant pour le malheur des hommes, et surtout des enfants ? C'est possible. Mais il serait tout aussi possible qu'il y ait juste eu un son au départ, un *mormô* effrayant, auquel on aurait attribué par la suite un visage de femme. En tout cas, chez les auteurs, on ne distingue pas d'évolution d'une seule Mormô en plusieurs, au cours des siècles. Mormô, plus insaisissable que Lamia, relève davantage d'une personnification même de l'épouvante enfantine, à laquelle on prête le visage que l'on veut : il s'agit d'un personnage plutôt vague, lieu d'épanouissement pour l'imagination des nourrices et des enfants.

Comme derrière un masque, Mormô se dissimule derrière ses nombreux aspects. Le *mormolukeion*, tout en dissimulant la véritable identité de ce qui se trouve derrière (peut-être le vide), n'en devient pas moins l'instrument de révélation de Mormô, n'en rend pas moins sa présence effective : celle de l'épouvante. Le *mormolukeion* manifeste la présence de Mormô de façon subtile : elle peut ou non être là mais, dans les deux cas, elle est terrifiante. Il est par ailleurs significatif que ce même *mormolukeion* désigne par sa présence le *Dionysion*, le temple du dieu au masque. La figure de Mormô combinant en elle l'humain, le bestial et le surnaturel, renvoie au dieu à travers les masques ; et elle renvoie précisément au dieu qui « brouille les frontières entre le divin et l'humain, l'humain et le bestial, l'ici et l'au-delà ». Le dieu dont la vision « consiste à faire éclater du dedans, à réduire en miettes cette "vision" positive qui se prétend la seule valable et où chaque être a sa forme précise, sa place définie, son essence particulière dans un monde fixe assurant à chacun sa propre identité à l'intérieur de laquelle il demeure enfermé toujours semblable à lui-même »[127]. Dans un autre registre, Mormô brouille aussi les limites,

---

126 Detienne & Svenbro 1979, p. 229. Le criminel banni, errant comme Mormô, est qualifié de « loup » (Glotz 1904, p. 23).

127 Vernant 1990b, p. 225, 229.

elle représente un chaos où dieux, hommes et bêtes ne seraient pas différenciés : elle n'a pas de forme fixe, elle participe des trois états. Il n'est plus en son pouvoir de revenir. Son acte de dévorer ses propres enfants l'a radicalement séparée du monde humain et du statut qui était jusqu'alors le sien : en commettant ce crime atroce, elle est rentrée dans un monde d'où l'on ne revient plus ; elle est devenue autre, tout en gardant un pied dans le monde des humains, toujours susceptible d'être là et d'entrer dans les chambres enfantines.

Mormô et les *mormolukeia* brouillent les limites entre illusion et réalité, ils jouent avec les apparences. Les radotages des vieilles mettent en scène une Mormô loup, cheval, masque ou nourrice. Ces vieilles femmes sont crédules comme les enfants auxquels elles s'adressent, mais leurs récits mêlant le vrai et le faux, le vraisemblable et l'absurde, la réalité et l'illusion, sont tout à fait efficaces pour adoucir les comportements et charmer les oreilles enfantines. Les personnages de ces récits sont suffisamment terrifiants pour tenir en haleine les petits auditeurs et les empêcher de s'ennuyer et donc de devenir turbulents. Il faut un petit frisson de peur, une légère inquiétude, du suspens, pour focaliser l'intérêt de l'auditoire et provoquer son plaisir face au déroulement du récit. Et même si Mormô n'existe pas, il faut laisser le doute qu'elle est susceptible d'apparaître ici-même, dans la chambre enfantine : on y croit sans y croire[128], elle n'existe pas mais on la craint. Tant de sources y font allusion qu'il est clair que chacun a craint un épouvantail dans son enfance. D'ailleurs, comme les masques, ces épouvantails ne sont qu'apparence : dans le récit de Philostrate, tout ce qui entoure la créature elle-même désignée comme *phasma*, « apparition »[129], sa vaisselle, sa maison, ses serviteurs, tout disparaît. Tout n'est que décor creux, y compris l'amoureuse, derrière laquelle se cache un être épouvantable qui, finalement, disparaît lui aussi.

Les *mormolukeia* étaient indifféremment tragiques ou comiques, et Plutarque évoque les masques qui effrayent les enfants en usant du terme moins connoté de *prosôpeion* : pour que les petits ne les craignent plus, il faut les retourner, les leur montrer sous toutes les coutures. Ce qui n'est pas sans rappeler l'injonction d'Épictète de retourner le masque effrayant de la mort pour se rendre compte qu'il ne mord pas. Le texte de Plutarque prouve que le masque appelé *mormolukeion* n'a pas le monopole d'effrayer les enfants : tout masque

128 Veyne 1983, p. 94.

129 Le mot *phasma* « représente soit l'objet en tant qu'il apparaît (fantôme, présage), soit le fait même de l'apparition (vision). Cet objet ou cette vision ne sont cependant ainsi désignés que s'ils sont considérés et vécus comme frappants et surnaturels, ce qui veut dire que leur cause demeure obscure, ou qu'elle s'efface entièrement derrière le seul "apparaître" ». Un *phasma* est terrifiant (Koch-Piettre 1996a, p. 342–350).

peut être un épouvantail[130]. Pollux se contente à deux reprises de fournir une liste des termes désignant le masque en général (προσωπεῖον, προσωπίς, γοργεῖον, μορμολύκειον, γοργόνειον) : *mormolukeion* y est un terme parmi d'autres, tout comme le *gorgeion* et le *gorgoneion*[131]. Toutefois, les *mormolukeia* sont parfois définis comme des masques laids et difformes et sur l'œnochoé susmentionnée l'enfant utilise d'ailleurs un masque de satyre comme épouvantail. Il n'est pas facile de déterminer quel genre de masque est nommé *mormolukeion*. Selon Françoise Frontisi-Ducroux, sa valeur peut tout de même être circonscrite, car il est souvent mis en relation avec le monde enfantin. Même si sa personnalité est moins bien dessinée que celle de Gorgô, Mormô est à l'évidence associée à la morsure, « expression privilégiée des terreurs enfantines », ce qui permet de prêter « au *mormolukeion* une bouche dentue, dévorante, aussi menaçante que celle de la Gorgone ». En revanche, lorsque ce mot s'applique aux masques signalant les sanctuaires de Dionysos, il ne peut s'agir des masques du dieu lui-même. Dionysos n'a rien d'un épouvantail. Un fragment du drame satyrique d'Eschyle *Les Ambassadeurs* met en scène des satyres en train d'accrocher au temple leurs propres images. Ces images, tellement ressemblantes que « leurs propres mères s'y laisseraient prendre », seraient des masques, dont l'effet dissuasif est accentué par le fragment. Selon F. Frontisi-Ducroux, les *mormolukeia* seraient, comme les *gorgoneia*, des masques à vocation apotropaïque et prophylactique, attestés par les trouvailles archéologiques : « de petits masques de métal ou de terre cuite, perforés de trous de suspension, dont les traits sont conformes à deux modèles canoniques : avec les Gorgones, les satyres grimaçants fournissent l'essentiel de ces figurations »[132].

---

130 Plut., *Ex.* 5, *Mor.* 600E ; Epict., *Diss.* 2, 1, 13–17 (pour les textes, cf. Annexe 2, p. 308 et 307 respectivement). Selon LOUCAS 1989, on utilisait des masques dans certains rituels pour créer une violente surprise et la peur chez le spectateur. Il souligne la fonction d'*imitatio dei* du masque, qui pouvait transformer un être humain en être surnaturel (cf. également BURKERT 1985, p. 103 ; KARAGIORGA 1970, p. 112–132). FELDMAN 1965, souligne que la peur de la tête coupée (masque, *gorgoneion*) serait fondamentale déjà chez les primates ; ainsi Gorgô évoquerait les peurs les plus primitives de l'homme, tandis que Mormô connoterait spécifiquement les peurs des enfants. Sur certaines représentations de Gorgô et du *gorgoneion*, cf. HALM-TISSERANT 1988.

131 Poll. 4, 115 et 10, 167.

132 Aesch. F 15 (*Theoroi ou Isthmiastai satyres*), METTE. FRONTISI-DUCROUX 1995a, p. 14. Un fragment de cratère à volutes attique, à figures rouges, provenant de Samothrace et datant de la fin du Ve s., illustre des célébrations dans le sanctuaire de Dionysos et montre des masques suspendus à son temple (GREEN 1994, p. 80, fig. 3. 17). Pour la vocation apotropaïque des masques suspendus, cf. également JEANMAIRE 1951, p. 310.

Le terme *mormolukeion* pourrait également désigner des masques de vieille femme, tels que ceux qui figureraient Lamia, ou tel le *lukainion*. Le terme désigne aussi le « masque » en général : comme tout masque, le *mormolukeion* cache, dissimule la véritable nature de celui qui le porte. Cette dimension de secret est effrayante en elle-même et rappelle cette caractéristique que Lamia et Mormô partagent : elles se transforment à leur gré. On ne sait pas sous quel aspect, sous quel visage et, par là, sous quel masque elles essaieront de nous atteindre. Elles se dissimulent derrière leur aspect ponctuel, comme le *mormolukeion* dissimule le visage de l'acteur ou le vide. Or, disent certaines sources, il faut retourner le *mormolukeion* (ou le *prosôpeion*) pour voir qu'il ne cache qu'un vide inoffensif. Inoffensif et quelque peu ridicule : « le risible est une partie du laid. (…) ainsi, par exemple, le masque comique est laid et difforme »[133].

L'immédiateté de l'épouvante que suscite Mormô se loge premièrement dans son nom, utilisé comme exclamation d'effroi. Ce terme peut être utilisé aussi bien pour exprimer l'effroi que l'on veut communiquer (usage de Théocrite) que pour exprimer la crainte ressentie (usage d'Aristophane). C'est un impressif sonore destiné à effrayer au même titre que Gorgô (*Gr.Gr. !*). Or, le *mormolukeion* est à Mormô ce que le *gorgoneion* ou le *gorgeion* est à Gorgô[134]. Ainsi, l'on peut classer Mormô dans la catégorie des « êtres verbaux », ou encore des êtres « de nature onomatopéique ou phonosymbolique », c'est-à-dire des êtres fantastiques caractérisés principalement par leur nom qui suscite l'effroi. Ces personnages effrayants n'ont pas d'histoire propre, ni des traits caractéristiques : ils sont suffisamment déterminés par leur nom[135]. Un tel être verbal est présent dans des expressions médiévales françaises. On effrayait les enfants en leur « faisant *barbo* », ce qui rappelle la signification des verbes dérivés de *mormô*, *mormussomai*, ou *mormoluttomai*. Or, au XIIIe siècle le *barbo* ou le *barbou* serait aussi un personnage associé au loup ou au loup-garou, dont proviendrait un croque-mitaine féminin nommé Babou, mentionné pour la première fois au XVIe siècle. Comme le nom de Mormô, celui de Babou désigne prioritairement le personnage fantastique, tout en restant étroitement associé à l'animal effrayant et très réel qu'est le loup. De plus, « faire le *barbo* » signifierait également « faire masque », épouvanter les bambins au moyen d'un masque[136]. La Babou-*barbo* a été associée au Marmot, un autre croque-mitaine,

---

133 Arist., *Poet.* 5, 1449a33–35 : τοῦ αἰσχροῦ ἐστι τὸ γελοῖον μόριον. (…) οἷον εὐθὺς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον. La trad. est d'OLENDER 1985, p. 47.

134 Cf. *supra*, p. 114.

135 BELMONT 1974, p. 112–115 ; 1998, p. 12. Cf. également CANOBBIO 1998, p. 74–75.

136 BERLIOZ 1982, p. 225. ALEXANDRE-BIDON & BERLIOZ 1998, p. 166, 171, 174, 179, 183–185.

relation qu'atteste au XVIe siècle le Poitevin Guillaume Bouchet en se référant à la Mormô de Théocrite[137].

Toujours au XIIIe siècle, le *barbo* a été également associé au terme latin *larua*, qui « désigne tout à la fois un fantôme malfaisant et un masque ». Les *laruae* seraient les âmes des individus ayant commis quelque crime ou bien décédés de mort violente, et qui reviennent parmi les vivants pour les tourmenter. Dans la tradition chrétienne, ils prirent le sens de « fantômes diaboliques épouvantant les bambins ». Déjà chez les Romains la nature des larves est de « terrifier les petits enfants et de murmurer dans les coins sombres ». Ce qui n'est évidemment pas sans rappeler les murmures ou grondements associés à Mormô. De plus, *larua* signifie aussi « masque »[138].

Pour conclure, « faire *barbo* » dans les traditions médiévales et modernes françaises ou « faire *mormô* » (*mormoluttomai*, *mormussomai*) en Grèce semblent très proches : deux croque-mitaines féminins y interviennent, liés au loup, au masque et à l'interjection effrayante de leur nom. Bien que ces êtres soient aussi éloignés culturellement, l'attribut essentiel de chacun d'eux est le nom par lequel on le désigne : leur description et leur histoire n'occupent qu'une place secondaire. L'autre intérêt de cette comparaison est que finalement ce « procédé d'éducation participant d'une véritable pédagogie de la peur et visant à délimiter l'espace de l'enfant par l'emploi d'un croque-mitaine »[139], d'un être verbal auquel on peut attribuer toute forme d'action et tout aspect, se retrouve de manière comparable dans des récits de chambres enfantines, fort éloignées mais pas si différentes.

Enfin, soulignons que les attestations des termes associés à Mormô sont fort nombreuses, ce qui suggère un usage courant de l'épouvante qu'ils pouvaient provoquer. Même les plus rationnels des savants anciens les mentionnent, ne fût-ce que pour railler leurs propres terreurs enfantines. L'ironie, la moque-

---

« Faire le ba(r)bo » désigne également le jeu qui consiste pour la mère à se couvrir le visage d'un linge et à l'enlever soudain en faisant « ba(r)bo » à l'enfant : cf. JOISTEN & ABRY 1998, p. 27.

137 Guillaume Bouchet, *Les Serées* (recueil de contes de veillées, d'anecdotes, de bons mots), cité par BERLIOZ 1982, p. 230. Les Byzantins utilisaient également des masques pour effrayer leurs enfants (KOUKOULES 1948–1957, I/1, p. 152) ; ex. chez Is. Pel., *PG* 78, col. 692 ; J. Chrys., *PG* 49, col. 73 et 226 ; *PG* 55, col. 316 ; *PG* 63, col. 808.

138 BERLIOZ 1982, p. 226, qui s'appuie sur une note marginale « De larva vel Barbo » du *Traité de prédication* d'Étienne de Bourbon. Pour les larves romaines, cf. Apul., *D. Socr.* 153, et le commentaire de BEAUJEU 1973 (*CUF*), p. 232–233 ; Hier., *Hebr. Qu. Gen.*, Préface, p. 2, l. 14–17, DE LAGARDE 1959, I, 1 ; JOBBÉ-DUVAL 1924 (2000), surtout p. 44–50.

139 BERLIOZ 1982, p. 232–233.

rie, qui ne montre que du mépris pour ces sornettes que les vieilles racontent aux enfants, est d'ailleurs une manière de se débarrasser de sa peur du croque-mitaine, une vieille peur de la première enfance[140].

Comme Lamia, et bien que de figure moins bien dessinée, Mormô appartient clairement aux moyens pédagogiques de la crainte : rien de tel qu'une petite terreur que pour rendre obéissants les tout petits, surtout lorsqu'il s'agit d'un son immédiatement terrifiant et ainsi d'autant plus efficace. Un impressif sonore et simultanément un « être verbal » ouvert à toute caractéristique, à toute action que l'imagination veut bien lui prêter. Un nom qui peut provoquer la terreur sans avoir besoin de forme bien précise : le monstre tapi sous le lit n'est pas toujours imaginé de manière bien précise ; il suffit que l'on sache qu'il est là, ou encore qu'il est susceptible d'apparaître, pour être immédiatement efficace. Et le côté flou de sa personnalité ne fait que renforcer son efficacité[141].

---

140 Voir le parallèle intéressant des pédagogues de la Renaissance tenant le même genre de discours que les auteurs anciens à propos des sornettes que les femmes racontent aux enfants, analysé par KLAPISCH-ZUBER 1998.

141 Pour Mormô, nous ne disposons pas de terme de comparaison byzantin ou grec moderne. Il existe uniquement certaines croyances très localisées qui ont été mises en rapport avec l'ancienne Mormô : *mormôtta* désigne à Kythnos une femme d'apparence horrible (BALLINDAS 1861, p. 1875 ; SCHMIDT 1871, p. 141). POLITIS 1871–1874, I, p. 198, n. 2, mentionne une certaine Mamoula, qu'il relie à Mormô, ou Mpampoula (qu'il relie à Baubô), mais sans donner plus de précisions. On a également soutenu que le *bourkolakas* ou *brukolakas*, le mort qui se relève de sa tombe pour nuire aux vivants, proviendrait du *mormolukeion* grec ancien (VON HAHN 1854, I, p. 163, § 10 ; sur le *brukolakas* en général, cf. POLITIS 1904, I, p. 573–609).

CHAPITRE 3

Gellô l'*aôrê* et Gulou la démone[1]

1 Gellô l'*aôrê* : nom, origines, histoire et fonction

> Si tu enlèves les deux yeux d'une hyène vivante et que tu les portes attachés aux deux bras dans un morceau d'étoffe pourpre, tu chasseras toute crainte nocturne et Gelou qui étrangle les petits enfants et trouble les accouchées et tout démon s'enfuira.
>
> *Les Cyranides*, Lettre Y, § 10.

Gellô, le troisième personnage de cette étude, est une vierge morte prématurément qui s'attaque aux enfants, la seule parmi nos créatures à être définie comme une *aôrê*[2]. Comme Lamia et Mormô, Gellô présente certaines particularités qui lui sont propres. Elle est mortelle mais, contrairement à elles, elle est morte sans avoir enfanté, et sa mort est attestée par les sources. Les sources qui mentionnent ce personnage sont également assez particulières : ses attestations antiques sont rares, alors que les occurrences de ses homonymes byzantins et post-byzantins sont extrêmement fréquentes. Malgré ses caractéristiques spécifiques, Gellô se rapproche toutefois des autres personnages examinés non seulement par leur similarité d'action, mais aussi parce que certaines sources les associent. Nous connaissons la scholie à Théocrite qui définit Mormô comme « la reine des Lestrygons, également appelée Lamia ou Gellô ». Dans cette scholie, le récit des enfants décédés de Lamia est attribué à Gellô. Pour Hésychius, Gellô reste une vierge morte prématurément, mais elle est également un « *eidôlon* (image, simulacre, fantôme) d'Empousa, celui des morts prématurés, des vierges ». Et Empousa est elle-même assimilée à Lamia et à Mormô[3].

L'étymologie du nom de Gellô est incertaine : il serait peut-être à rapprocher du terme *gelein*, « rire », qu'Hésychius glose par *lampein*, *anthein* (briller, fleurir), et par conséquent de la notion d'« éclat », d'un éclat de rire, d'un rictus, d'un ricanement, ou encore d'un rire « mauvais »[4]. En outre, toute une série de

1 Cf. également PATERA 2006/2007 et 2010.

2 Zenob. 3, 3, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN.

3 *Sch. Theocr. Id.* 15, 40c. Hesych., s.v. *Gellô*. Philostr., *VA* 4, 25.

4 Hesych., s.v. *gelein*. CHANTRAINE 1968, s.v. *Gellô* et *gelaô* (éclat). PELLIZER 1982, p. 153–154 (éclat de rire, ricanement). BURKERT 1992, p. 82 (rire mauvais), remarque toutefois que

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI: 10.1163/9789004283626_004

chercheurs attribuent des origines orientales tant au terme qu'au personnage. Ils font en général dériver Gellô, ou du moins son nom, du démon suméro-akkadien Gallû[5]. Pour certains, Gallû, à l'origine démon masculin ou asexué, passa chez les Grecs comme un démon féminin et y fut identifié à Lamia, provenant elle-même de la Lamme de la démonologie sumérienne ou alors de la Lamashtû akkadienne. Cette même Lamia, sous son nom de Gellô, Gelou, Gilou, aurait été transmise, par le biais des démonologies juive (Lilith) et chrétienne médiévales, à la mythologie chrétienne roumaine contemporaine[6]. On s'est même basé sur la transformation de Gulou en mouche d'un manuscrit post-byzantin pour identifier Gellô au taon qui poursuit Iô sur ordre d'Héra, ainsi que pour affirmer l'influence orientale de Lamashtû « qui va sur les pas du bœuf » sur Gellô[7].

Bien que Gallû soit connu sous la forme d'un taureau amenant les pécheurs dans le monde souterrain dont il est le gardien, peu de chercheurs ont douté de son rapport à Gellô[8]. Les textes décrivent Gallû comme tuant à coups de cornes et pénétrant dans toutes les maisons. Il y en aurait sept, qui seraient impitoyables : ils mangent de la chair, font couler le sang comme de la pluie et le boivent dans les artères[9]. Le terme *gallû* signifie aussi simplement « soldat », et désigne les monstres créés par la mère Hubur/Tiāmat pour faire la guerre

ni l'orthographe ni la signification du terme n'y correspondent. Sur la notion d'éclat, de rayonnement que comporte le terme *gelan*, cf. Lopez Eire 2000, p. 14, 16, 18–19, 21, 35. On a aussi fait provenir le nom des verbes *geilô* ou *geilokopô* : cf. Sittl 1890, p. 102, 125 (*contra* : Oikonomidis 1975/1976, p. 277), qui associe *geilokopô* à l'italien « far la fica » ou au français « faire la figue », un geste obscène de provocation qui, par sa grossièreté même, est considéré comme un geste apotropaïque particulièrement efficace (sur ce geste, cf. Corbeill 2004, p. 41, 49 ; Dunbabin & Dickie 1983, p. 23, n. 117 ; de Jorio 1832 (2000), p. 214–219).

5 Burkert 1992, p. 82 ; *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou* ; Frank 1910, p. 161–165 ; Kyriakidis 1922, p. 185 ; Oikonomidis 1975/1976, p. 278 ; Papadakis 1976, p. 118 ; Politis 1896 (1980), p. 411 ; 1918b, p. 336, à propos de Lamia également ; Schmidt 1871, p. 139 ; Sorlin 1991, p. 416, 427 ; West 1991 et 1995, p. 311–316. Pour Pradel 1907, p. 343, et Perdrizet 1922, p. 25, cet emprunt daterait de l'époque archaïque. Chatziioannou 1937, p. 53, a émis des doutes sur cette continuité, mais il n'approfondit malheureusement pas la question.

6 Langdon 1931, p. 362–366. Pour Thompson 1903, p. xxv, Gallû serait asexué. Pour les traditions contemporaines dans lesquelles Gulou est présente (roumaines, éthiopiennes, bulgares etc.), cf. *infra*, p. 206 ss.

7 Josserand 1937. Brill 1981, p. 88–89, retrouve même des aspects de notre créature (des « cousinages » selon son expression) en Charente et en Gironde.

8 Ebeling 1938, p. 109. Johnston 1995, p. 380.

9 Langdon 1931, p. 359–360 ; Leibovici 1971, p. 91.

contre les jeunes dieux dans l'épopée babylonienne de la création *Ēnūma eliš*[10]. On s'est même basé sur les fonctions de Gellô pour identifier en tant que Gallû le démon d'un texte babylonien qui «enlève les petits» sous la forme d'une épouvantable panthère[11].

Enfin, un passage de Psellos a été utilisé pour affirmer que Gellô provient à la fois de Lamashtû et de Gallû et qu'elle est, comme Lamia, hermaphrodite. Le passage en question affirmant que Gellô n'est « ni un démon ni un être humain passé soudainement à la cruauté d'une bête féroce » (οὔτε δαίμων τίς ἐστιν οὔτε ἄνθρωπος ἀθρόον εἰς ὠμότητα θηρίου μετενεχθείς) a été interprété en termes de masculin/féminin et d'humain/animal[12]. Selon David R. West, cet extrait prouverait que Gellô est à la fois un démon, un être humain bisexué *et* un animal. Après avoir établi les similitudes entre l'action de Gellô et celle de Lamashtû (l'agression des enfants), D.R. West conclut que Gellô pourrait provenir à la fois de Gallû et de Lamashtû: son nom et ses «caractéristiques mâles» de Gallû, ses caractéristiques femelles de Lamashtû. Pourtant, rien dans l'extrait de Psellos ne prouve que Gellô ait pu être une créature bisexuée. Le terme utilisé est *anthrôpos*, « être humain », en contraste avec *thêrion*, « animal ». De plus, Gellô n'est jamais mentionnée comme hermaphrodite. Bien que la byzantine Gulou possède effectivement des traits zoomorphes, nous doutons que l'on puisse pour autant en conclure qu'elle provient de l'animal mâle ou asexué qu'était Gallû. En outre, West méconnaît fortement le sens du texte de Psellos, qui utilise un argument théologique courant à l'époque byzantine, affirmant que le passage d'un statut d'existence à un autre est impossible[13].

L'hypothèse de Gellô provenant de Gallû ne tient pas compte des grandes différences entre un démon mâle à fonctions multiples et une créature femelle à fonction précise. S'il y a relation, elle se limite au niveau linguistique et n'explique aucun des traits caractérisant Gellô. Gallû le taureau n'explique en rien la conduite «grecque» de Gellô, et les caractéristiques de Lamashtû qui devraient expliquer l'action de Gellô ne peuvent lui être attribuées qu'à travers l'assimilation de cette dernière à Lamia[14]. Ces essais de généalogie nous semblent difficiles à utiliser dans notre tentative de comprendre ce que fut Gellô dans notre aire de recherche, déjà suffisamment vaste.

---

10 WIGGERMANN 1992, p. 145. Pour la même signification du terme dans l'histoire babylonienne du déluge, cf. LAMBERT & MILLARD 1969, I, 127.

11 FRANK 1910, p. 161–165.

12 WEST 1991, p. 363, 365–366; 1995, p. 311–316. Pour Lamashtû>Lamia, cf. *supra*, p. 8–10.

13 Sur cet argument, cf. *infra*, p. 154 s.

14 Sur les différences entre Gallû et Gellô, cf. JOHNSTON 1995, p. 380.

En tout cas, pour les Anciens, Gellô était originaire de Lesbos, comme l'était également Sappho, la première à la mentionner. Sappho ne fournit qu'un renseignement fragmentaire : Γέλλως παιδοφιλωτέρα, dit-elle, « celle qui aime les enfants plus que Gellô », une expression qui serait utilisée pour parler des mères trop aimantes, trop affectueuses. Selon la *Souda*, Gellô est morte prématurément (*aôros*), et on croyait que son fantôme (*phantasma*) provoquait des morts prématurées. Pour Hésychius, Gellô est un démon (*daimôn*) qui, selon les femmes, enlève les enfants nouveau-nés[15]. Quelques huit siècles après Sappho, Zenobius le parœmiographe mentionne brièvement Gellô, une vierge morte prématurément dont le fantôme attaque les enfants ; les habitants de Lesbos lui attribuent les décès des *aôroi*, des prématurés. L'expression Γελλὼ παιδοφιλωτέρα, qui signifie – avec l'utilisation du nominatif – « Gellô qui aime trop les enfants », est utilisée « à propos de ceux qui meurent prématurément, c'est-à-dire de ceux qui, certes, aiment les enfants, mais les font périr de ramollissement » (ἐπὶ τῶν ἀώρως τελευτησάντων, ἤτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν (*sic*), τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά). Selon une variante du texte de Zenobius, ces gens qui aiment les enfants pourraient également les corrompre par la nourriture (*trophê*)[16]. Le terme *truphê* dans son sens ancien, dérivé du verbe *thruptô*, signifie « broyer, réduire en morceaux, ramollir » ; mais il signifie également « la corruption par la débauche, ou la séduction ». En raison de la variante *trophê*, nous pensons qu'il s'agit plutôt d'une allusion à la mauvaise éducation des enfants, qu'on pourrait détruire par une vie molle ou par la nourriture, que d'une allusion à la pédérastie[17]. Enfin, notons qu'une variante du texte de Zenobius donne une information supplémentaire sur Gellô, en la définissant comme une παρθένος, ἥ τις ἐν τῷ τίκτειν ἐτελεύτησε : « une jeune fille (vierge), qui est morte en couches »[18].

15 Sappho F 168A, VOIGT. *Souda*, s.v. *Gellous paidophilôtera*. Hesych., s.v. *Gellô*. Il est étonnant de constater que certains auteurs, se basant sur le fragment de Sappho, pensent que cette dernière parle d'une rivale en amour : OIKONOMIDIS 1965, p. 330–331, et 1975/1976, p. 255. MYRIVILIS 1940b, p. 723, de son côté, explique que Gellô aimait tellement les enfants que, devenue spectre, elle les prenait dans ses bras et les étouffait à force de les étreindre.

16 Zenob. 3, 3, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN. Cf. également *Etym. M.*, s.v. *philteron*. LSJ, s.v. *paidophilos*.

17 SORLIN 1991, p. 419, n. 43.

18 Zenob. 3, 3, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN (ms. C). Sur la *parthenos tekousa*, cf. SISSA 1987, p. 97–110, 121–126. Notons également que WEST 1991, p. 363 et 1995, p. 312, associe à Gellô le terme *gelônos*, désignant le renne, une association qui prouverait l'aspect animal de Gellô

Une caractéristique qui singularise Gellô par rapport à Lamia et à Mormô, est qu'il existe des moyens de s'en protéger. Selon le traité des *Cyranides*, un lapidaire grec alexandrin daté entre le Iᵉʳ et le Vᵉ siècle de notre ère, « si l'on dort sur une peau d'âne, on ne craint aucun démon, ni Gellou ni les rencontres nocturnes » (ἐὰν δέ τις καθεύδῃ ἐπὶ δορᾶς ὄνου, παντοίους δαίμονας οὐ φοβεῖται, οὐδὲ τὴν Γελλοῦν καὶ νυκτερινὰ συναντήματα)[19]. Ailleurs dans le même traité ce sont les yeux de l'hyène (arrachés de son vivant et portés au bras dans un morceau de tissu pourpre) qui écartent « toute crainte nocturne et Gelou qui étrangle les petits enfants et trouble les accouchées » (πάντα φόβον νυκτερινὸν καὶ τὴν Γελοὺν τὴν πνίγουσαν τὰ βρέφη καὶ τὰς λοχὰς ἐνοχλοῦσαν)[20].

Ces prescriptions méritent que l'on s'y attarde. La peau de l'âne est en général associée au sommeil. Pline atteste qu'un bec de héron enveloppé dans une peau d'âne et attaché sur le front provoque le sommeil. L'âne serait également, tout comme l'hyène, utile dans des situations obstétriques. De plus, selon Pline, porter une dent d'hyène attachée par un fil préserverait des terreurs nocturnes et de la peur des ombres[21]. Notons que c'est une règle courante qu'un animal doive être encore vivant lorsque l'on prélève une partie de son corps pour l'utiliser dans la fabrication d'une amulette ou d'un remède[22]. Enfin, en ce qui concerne les « rencontres nocturnes » à éviter, notons que les termes *apantêma, sunapantêma, sunantêma*, sont employés à l'époque byzantine pour marquer la rencontre dangereuse avec un mauvais esprit, et par extension ils peuvent désigner le démon lui-même. La « rencontre » est une manière typique de manifestation des démons, et nous allons la retrouver dans plusieurs exorcismes impliquant un saint personnage. Ces textes mettent en scène la rencontre du saint et du démon, qui se solde toujours par la défaite du dernier. Or, ce motif existait également dans le polythéisme antique : sur un phylactère

(cf. Steph. Byz., s.v. *Gelônos*, qui le nomme aussi *tarandos* ; pour le *tarandos*, cf. Ael., *NA* 2, 16). BRILL 1981, p. 81–82, suggère une parenté avec Gelonos, fils d'Héraclès et d'une jeune fille serpent habitant en Scythie (Her. 4, 8–10).

19 *Cyran.*, Lettre o, § 7, DE MÉLY & RUELLE. Pour la datation du traité et son auteur, cf. DE MÉLY & RUELLE 1902, p. LXX–LXXV ; GREENFIELD 1995, p. 129.

20 *Cyran.*, Lettre Y, § 10, DE MÉLY & RUELLE. Selon le ms. byzantin *Monacensi Graeco* 70, f° 249, du XVIᵉ s. (HEEG 1911, p. 160), « la racine (du trêfle) portée en amulette chasse les démons et les Ageloudes ». Cf. également KOUKOULES 1948–1957, I/2, p. 261.

21 Plin., *HN* 30, 140 (sommeil), 28, 27 et 29 (hyène), 77 (âne) ; JOHNSTON 1995, p. 385. Pour diverses croyances anciennes concernant l'hyène et ses yeux, cf. BRISSON 1976, p. 74–77.

22 BJÖRCK 1944, p. 60. Cf. *supra*, p. 137.

en argent du IIIe siècle de notre ère, destiné à éloigner la migraine, Antaura la migraine rencontre Artémis d'Éphèse[23].

Les prescriptions susmentionnées concernant Gellô, s'il ne s'agit pas d'interpolations de copistes byzantins, sont extrêmement importantes. Elles constituent la preuve qu'aux premiers siècles de notre ère, on trouve déjà la trace des traditions byzantines et post-byzantines que nous allons examiner : un personnage nommé Gellou (variante de son nom, commune dans les exorcismes byzantins et post-byzantins) qui n'attaque pas uniquement les enfants mais également les accouchées.

Enfin, un papyrus du IVe siècle de notre ère atteste la conjuration suivante : ὁρκίζω ὅσα ἔστιν πνᾶ ἢ κλαίοντα ἢ γελώνια φοβερά, « je conjure tous ceux qui sont esprits ou qui pleurent ou (qui sont) des *gelônia* terribles ». Selon l'éditeur de ce texte, Karl Wessely, il s'agirait d'« une réminiscence évidente de Gellô, une forme spectrale comparée tantôt avec Empousa, tantôt avec Lamia ». Ou alors, suggère-t-il en passant, au lieu de *gelônia* on pourrait peut-être lire *gelônta*. Cette dernière suggestion semble préférable : « des esprits qui pleurent ou qui rient » sont logiquement associés[24]. On a également suggéré de lire *telônia*, terme qui désigne des démons douaniers habitant sous le ciel. Selon cette croyance très répandue à l'époque byzantine, mais qui semble être déjà connue au IVe siècle, les *telônia* demandent des comptes aux âmes qui passent, et ils se querellent avec les anges accompagnateurs des âmes[25].

Ce sont là toutes les informations antiques connues à propos de Gellô : en somme, il s'agit d'une vierge, morte prématurément et s'attaquant aux enfants. En revanche, les sources byzantines qui la concernent sont nettement plus riches et plus complexes.

23 DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 212 ; PETERSON 1926, p. 109 ss. Pour la rencontre entre Antaura et Artémis, cf. BARB 1966 ; GIANNOBILE 2005/2006, p. 62 ; KOTANSKY 1991, p. 112–113 ; OHRT 1936, p. 53. Il existait aussi des divinités *euantêtoi*, « d'heureuse rencontre » comme Hécate et Artémis (cf. ROBERT 1981, p. 21–24).

24 WESSELY 1893, p. 66, l. 35–36, p. 67. Cf. également PELLIZER 1982, p. 154, qui rapproche ces esprits riants de l'étymologie de Gellô.

25 PRADEL 1907, p. 337–338, suggère la lecture *telônia*. Sur ces derniers, cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 222, p. 228 ; KOUKOULES 1948–1957, I/2, p. 258 ; MANGO 1980, p. 164–165 ; POLITIS 1871–1874, II, p. 483–486.

2 Gulou la démone dans les sources byzantines et post-byzantines[26]

Les Geloudes des auteurs byzantins

> C'est un corps humain, un objet matériel, pondérable,
> et cependant qui traverse les murailles. Est-ce possible ?
> FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine*

Trois auteurs byzantins, Jean Damascène, Ignace le Diacre et Michel Psellos, considèrent des croyances en des figures nommées Geloudes (au pluriel), pour conclure que ces croyances sont sans objet. Aux VIIe–VIIIe siècles, Jean Damascène décrit les Striges, nommées aussi Geloudes, comme des sorcières, donc comme des femmes mortelles. Ce sont les ignorants qui croient qu'elles apparaissent de nuit dans les airs, entrent dans les maisons sans en être empêchées par les portes ou les serrures (μὴ ἐμποδίζεσθαι ὑπὸ θυρῶν καὶ κλείθρων), et étouffent les nourrissons ou en mangent le foie et toute la constitution. Les Geloudes peuvent entrer dans les maisons avec ou sans leurs corps, incarnées « ou l'âme nue » (μετὰ σώματος, ἢ γυμνῇ τῇ ψυχῇ). On leur attribue des maladies infantiles, puisque Jean se demande : lorsque la créature a mangé le foie du bébé, comment celui-ci peut-il continuer à vivre (καὶ καταφαγοῦσα τὸ ἧπαρ τοῦ βρέφους, πῶς δύναται ζῆσαι;)[27]. Jean fait ici allusion à la croyance selon laquelle les enfants attaqués par Gellô meurent graduellement de consomption (croyance mentionnée également par Psellos comme on le verra ci-dessous), alors qu'ils seraient morts immédiatement si on leur avait enlevé le foie[28]. L'auteur conclut qu'il s'agit là de bavardages d'hérétiques.

Les Geloudes sont donc des sorcières, identiques aux Striges. Ces dernières, connues surtout par la tradition latine, étaient des oiseaux démoniaques ou des femmes métamorphosées en oiseaux qui suçaient le sang des enfants, en

---

26 Dans ce chapitre les termes grecs modernes sont transcrits comme les termes grecs anciens, sauf en ce qui concerne les toponymes et les noms de personnes. Pour que ces derniers demeurent reconnaissables, il vaut souvent mieux rester au plus proche de la prononciation d'origine. Le nom de notre personnage principal ayant une multiplicité de graphies (selon les textes, Gulou, Gillô, Gelou, etc.), nous avons adopté la forme Gulou, la plus couramment attestée.

27 J. Damasc., *PG* 94, col. 1604. Cette phrase est marquée par une forte rupture de construction : on pourrait en effet comprendre, vu l'absence de sujet dans la deuxième partie, « comment la Gelou peut-elle continuer à vivre, après avoir dévoré le foie du nourrisson ? » (cf. SORLIN 1991, p. 412, n. 6).

28 SORLIN 1991, p. 412, n. 6.

les allaitant[29]. Dans la tradition latine tardive le nom des Striges (*stria* ou *striga*) désigne les sorcières[30]. Comme les Striges, les Geloudes peuvent évoluer dans les airs. Et leur passe-temps préféré, à elles aussi, est d'attaquer les enfants. Jean Damascène connaissait les deux groupes de créatures inquiétantes et les a assimilées par leur action. Dans le folklore grec moderne, les Strigles et les Geloudes ont des fonctions similaires : ce sont souvent des sorcières. D'ailleurs, un des noms de la Gulou byzantine – qui en a plusieurs – est Strigla, nom qui pourrait provenir du latin *striga*, lui-même dérivé du grec *strigx*[31].

Dans ce passage, Jean Damascène prend prétexte d'une croyance « populaire » pour développer un argument théologique. La croyance selon laquelle les Geloudes peuvent pénétrer dans les maisons, même lorsque les portes en sont soigneusement fermées (τῶν θυρῶν ἀσφαλῶς κεκλεισμένων), évoque le récit de l'apparition du Christ à ses disciples (ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων : « Jésus vient, les portes étant closes »), après sa résurrection[32]. Jean souligne que seul le Christ a pu passer, incarné, à travers une porte fermée, et il taxe d'hérésie la croyance selon laquelle des sorcières humaines ont la même faculté. C'est donc « le caractère exceptionnel des pouvoirs associés à la nature double, à la fois humaine et divine du Christ » qui est mis en avant dans ce texte[33].

La même problématique occupe plus tard Ignace le Diacre dans un passage de la *Vie du patriarche Tarasios*, rédigée vers 843[34]. Le père du patriarche, le juge Georges, eut à se prononcer sur le cas de femmes accusées de pénétrer dans les maisons par des trous ou à travers des portes fermées et d'y tuer les nouveau-nés. Ces femmes, dit Ignace, furent accusées par des personnes croyant aux mythes des Hellènes, qui racontaient qu'une femme morte prématurément, nommée Gellô, se rend sous forme d'apparition auprès des nouveau-nés et

29 Ov., *F.* 6, 135–143 ; Plin., *HN* 11, 232.

30 Sorlin 1991, p. 418. Sur l'histoire du terme en Grèce et à Rome et sur sa signification, cf. Oliphant 1913, p. 136–137 (Scobie 1978, p. 74–80). Oliphant 1914, p. 51–52, constate que le *Latino-Graecum Glossarium* de Philoxenus (II, 595) glose *Striga* par *laistrugôn* et *gunê pharmakis* : « magicienne ». Il postule une étymologie populaire pour les géants anthropophages de l'*Odyssée*, qui seraient « les grandes Striges » (cf. Maass 1919, p. 225–226). Rappellons aussi que Lamia était reine des Lestrygons et, par ailleurs, assimilée à Gellô ; l'anthropophagie est un trait que partagent Lamia, les Striges et les Lestrygons (ainsi que les Geloudes de Jean Damascène).

31 Pour Strigla et les Strigles néo-grecques, cf. *infra*, p. 178, 226 ss.

32 Jean 20, 19 et 26.

33 Sorlin 1991, p. 413.

34 Ign., 4–5, Efthymiadis 1998, p. 71–74.

cause leur mort. Ignace associe donc clairement l'antique Gellô aux Geloudes des croyances qui lui sont contemporaines. Les accusateurs des femmes leur attribuent le pouvoir de se changer en esprits. Notons qu'Ignace utilise le terme *pneuma* pour désigner un «esprit», terme utilisé par le Nouveau Testament à l'occasion des apparitions du Christ aux apôtres[35]. Or, le Christ a dit qu'un esprit n'a ni chair ni os (πνεῦμα, σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει). Par conséquent, Georges acquitte les accusées, mais l'empereur, mécontent du jugement, le fait arrêter (quoiqu'il ne revienne pas sur son jugement, les femmes restent donc libres)[36].

Le raisonnement qui nous intéresse est le suivant : de vraies femmes, en chair et en os, ne peuvent être tenues pour des apparitions franchissant les portes fermées, puisque le Christ a dit qu'un esprit n'a ni chair ni os[37]. À moins de penser que le Christ était lui-même esprit lorsqu'il apparut aux apôtres après sa résurrection. Mais il leur a prouvé qu'il était incarné. Par conséquent, croire que de vraies femmes peuvent se transformer en esprits, ce serait douter de l'Incarnation. De plus, les accusateurs ont transféré sur de vraies femmes le récit d'un mythe antique. L'empereur, «grand défenseur de cette illusion» (πολὺς γὰρ ἦν ἐν τῷ φαντασιῶδες πρεσβεύων), à savoir de l'immatérialité des apparitions du Christ après sa résurrection[38], n'est évidemment pas content de l'argument utilisé pour rendre cette sentence, même s'il approuve cette dernière. Ce procès est très intéressant car il semble bien réel. En effet, s'il était imaginaire, rien n'obligeait l'auteur à mentionner la confirmation de la sentence par l'empereur. L'existence de procès de ce genre est par conséquent vraisemblable[39].

---

35 SORLIN 1991, p. 414, n. 13. Pour le terme *pneuma* désignant les démons, cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 208 s.; EITREM 1966, p. 3. Cf. Luc 4, 33 : πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, «esprit de démon impur».

36 Tarasios est né vers 730, son père a donc pu exercer son emploi de juge sous l'empereur Léon III l'Isaurien (717–740). Mais il est plus vraisemblable qu'il s'agisse de Constantin V Copronyme (741–775), beaucoup plus attaché à la doctrine de l'iconoclasme que son père (cf. EFTHYMIADIS 1998, p. 211; SORLIN 1991, p. 413, n. 9).

37 Basé sur Jean 20, 19 et 26 et sur le même épisode raconté par Luc 24, 39 : les apôtres effrayés, croient avoir affaire à un esprit (*pneuma*) ; le Christ leur fait toucher ses mains et ses pieds en leur disant : «rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os».

38 SORLIN 1991, p. 414 et n. 16. L'idée de l'immatérialité est celle des docétistes, hérétiques des premiers siècles chrétiens qui croyaient que le Christ n'avait pas un corps réel, mais un corps apparent, imaginaire, et qui, par conséquent, niaient l'incarnation du Verbe divin (cf. MITSOPOULOS 1964; SORLIN 1991, p. 415).

39 SORLIN 1991, p. 415, défend la réalité du procès. *Contra* : SPECK 1986, p. 558, qui considère qu'Ignace inventa toute l'histoire. Si les femmes avaient été reconnues coupables, elles

Enfin, quelques deux siècles plus tard, au XIe siècle, Michel Psellos évoque de nouveau les Geloudes, en mentionnant tout d'abord le nom « ancien et célèbre » de Gillô. Cette dernière est une puissance contraire aux naissances et aux êtres ; elle détruit les enfants dans la matrice, provoque de fausses couches et fait périr les enfants jusqu'à leur première année. Or, du temps de Psellos, ces fonctions sont attribuées à de vieilles femmes ailées, qui entrent subrepticement dans les chambres des nourrissons, les allaitent et absorbent toutes leurs humeurs. Les enfants s'affaiblissent graduellement, jusqu'à leur mort. C'est pourquoi on appelle les nouveau-nés qui se consument *gillobrôta* (« pâture à Gellô »). En fait, il ne s'agit que d'une maladie courante chez les nouveau-nés que l'on attribue à l'action de ces vieilles femmes[40]. Cette explication avancée par Psellos s'inscrit dans tout un courant de la pensée byzantine qui interprète les maladies des nouveau-nés et leur mort prématurée dans une perspective « naturaliste », qui les attribue donc à des causes naturelles en faisant prévaloir la raison sur la superstition[41].

Psellos affirme n'avoir rencontré Gillô ni dans les livres savants, ni chez Porphyre, mais renvoie à un livre hébreu secret (*apokruphon*) qui traite de Salomon (en se contredisant quelque peu, puisqu'il a parlé auparavant du nom de Gillô comme « ancien et célèbre »)[42]. Peut-être ne se réfère-t-il pas aux scholiastes et aux parœmiographes intentionnellement, pour souligner le caractère populaire de la croyance, contrairement à Ignace le Diacre qui reliait ces croyances au mythe grec.

En revanche, il se rapproche de Jean Damascène, en affirmant au début de son texte que Gillô « n'est ni un démon ni un être humain qui aurait soudainement été amené à la cruauté d'une bête ; car le passage d'une nature à l'autre est refusé par tous les philosophes ; jamais une bête n'est devenue homme, ni un homme ne s'est transformé en bête, en démon ou en ange ». Ici, il avance un argument théologique très proche de celui de Jean, qui affirmait que des humains ne peuvent se changer en esprits : « Dieu a créé deux natures douées

---

auraient encouru la peine de mort (cf. DA COSTA-LOUILLET 1954, p. 222 ; EFTHYMIADIS 1998, p. 211).

40 Psell., *Phil. Min.* 49. Pour le texte, cf. Annexe 3, p. 309. La trad. « pâture-à-Gellô » est de SORLIN 1991, p. 416, n. 21. Selon POLITIS 1871–1874, I, p. 185, on employait le terme *gillobrôta* jusque récemment en Grèce moderne, pour désigner les enfants morts prématurément.

41 CONGOURDEAU 1993, p. 172–175.

42 Sur Porphyre comme source de Psellos, cf. KERN 1919b, p. 217–219. Le livre hébreu pourrait être le *Testament de Salomon*. ZALESSKAJA 1976, p. 245, se base sur ce passage pour affirmer qu'à l'époque de Psellos le *Testament de Salomon* était oublié, sauf par quelques érudits, alors qu'il avait été en grande vogue entre le IVe et le IXe s.

de raison, les anges, incorporels, et l'homme ; cette différence qu'il a voulue rend impossible le passage d'une nature à une autre »[43]. De même, selon Psellos, il est impossible de passer d'une nature animale (non douée de raison) à une nature douée de raison (humaine), et réciproquement[44].

Notons que les vieilles femmes de la croyance contemporaine de Psellos sont ailées, et qu'elles affaiblissent les enfants, pour finalement les tuer, en les allaitant comme les Striges. Psellos semble introduire une différence entre Gillô et les Geloudes, tout comme Ignace le Diacre qui différenciait clairement le mythe grec et les croyances de son temps tout en leur reconnaissant une relation étroite. Gillô est une puissance, une *dunamis* – terme qui à l'époque byzantine peut désigner le démon, tandis que les Geloudes ne sont que des vieilles femmes, certes ailées, mais qui ne semblent pas faire partie de l'espèce démoniaque[45]. Il existe cependant certaines ressemblances entre ces Geloudes ailées et la démone Gulou dans les exorcismes post-byzantins : parmi ses multiples noms on y trouve Ailée et Volante[46].

Phylactères, exorcismes et **historiolae** *: les « papiers de Gulou »*

Outre les témoignages savants des auteurs byzantins, il existe toute une série de sources qui illustrent une croyance répandue en une démone Gulou qui attaque les enfants. Il ne s'agit donc pas des Geloudes au pluriel, mais d'un personnage unique comme celui que mentionnaient les *Cyranides*. Ces textes contiennent des *historiolae*, c'est-à-dire des histoires narrées dans un contexte rituel, dans lesquelles une figure mythique ou surnaturelle accomplit une action ou résout un problème, similaire au problème humain que le récit se propose de résoudre. Le but des *historiolae* est de transférer un pouvoir surnaturel d'une dimension mythique à une dimension humaine où un problème similaire n'est pas encore résolu. L'*historiola* est une forme créatrice de syn-

---

43 Cf. Sorlin 1991, p. 416.

44 J. Damasc., *PG* 94, col. 1600, dit cela très clairement en réfutant la croyance selon laquelle les dragons peuvent prendre forme humaine : « Combien de natures douées de raison, Dieu a-t-il créé ? Deux ; je parle des anges et des hommes ».

45 Delatte & Josserand 1934, p. 212. Sur la notion de *dunamis* dans le polythéisme ancien, cf. Pleket 1981, p. 178–183.

46 Ailée : dans les mss xiv, xvi et xix. Volante : dans les mss i, ii, vi, xi, xiv, xvi, xix, xxv et xxvi. Pour des raisons de commodité, nous avons numéroté les manuscrits contenant des exorcismes contre Gulou. Dans la liste, nous avons intégré un texte gravé sur une lamelle de plomb chypriote, étant donné qu'il est de contenu similaire à celui des manuscrits. Il sera noté avec l'indication txt. et non avec l'indication ms. Pour la liste des manuscrits, cf. Annexe 3, p. 316.

thèse entre les symboles officiels et la vie quotidienne ; cette synthèse passe par la narration, et elle implique un parallélisme entre la situation du client et celle des héros de la tradition chrétienne. Les *historiolae* reflètent la vie pratique de la tradition religieuse[47]. Dans notre cas, elles sont contenues dans des exorcismes utilisés contre toutes sortes de maux. Elles narrent l'histoire de la créature démoniaque vaincue par un saint ou un archange et servent à la conjurer.

Les manuscrits contenant ces exorcismes sont en général datés du XVe au XXe siècle[48], mais leur contenu doit être contemporain des textes savants byzantins examinés ci-dessus. En effet, une tablette de plomb chypriote du début du VIIIe siècle contient le même type de récit, ce qui prouve la contemporanéité de la croyance aux Geloudes sorcières décrites par les auteurs byzantins et de celle à la Gulou démone attestée par les exorcismes. Les exorcismes relatent soit la victoire de saint Sisinnios sur la démone, soit celle de l'archange Michel. Dans l'exorcisme de la lamelle chypriote, c'est l'archange Michel qui vainc Gulou, mais son auteur tient à préciser que c'est un exorcisme contre les Geloudes[49].

Les manuscrits à exorcismes sont nommés *gialloudochartia*, c'est-à-dire « papiers de Gulou »[50]. En général, leurs textes sont écrits en grec moderne, mais ils sont marqués par une forte volonté archaïsante (ce qui donne généralement des résultats fort incorrects). L'histoire des manuscrits les plus récents peut en partie être retracée. Ils se trouvaient souvent en la possession de prêtres ou même de monastères. Ainsi, un manuscrit crétois contenant des espaces pour insérer les noms des contemporains et, dès lors, certainement destiné à une application pratique, appartenait-t-il à un prêtre qui l'avait luimême copié d'un autre manuscrit. Plusieurs exorcismes contre Gulou proviennent d'un manuscrit d'Amorgos, daté de 1858, qui est lui-même la compilation « d'un manuscrit ancien du monastère d'Amorgos », nommé *Diabastarion*, ainsi que « d'un autre manuscrit ancien » ; celui de 1858 était en la possession d'un prêtre qui l'avait reçu de son grand-père qui, lui-même, l'avait copié d'un manuscrit appartenant au prêtre qui l'avait précédé. Deux « papiers de Gulou » du village d'Apeiranthos de Naxos étaient en possession du professeur et de

47 FRANKFURTER 1995 ; 2000, p. 341.

48 Pour leurs publications, cf. GREENFIELD 1989.

49 Txt. ix, p. 730–731, l. 30 et 40.

50 IMELLOS 1965, p. 40, n. 4. Une malédiction provenant de Naxos (Apeiranthos) mentionne le *gialloudocharti* : « Qu'on te lise le papier d'Iallou et que tu ne trouves pas le salut ! » (cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 6).

l'archimandrite de la région et datent de la fin du XIXe ou même du XXe siècle. Ils proviennent tous deux d'un même manuscrit plus ancien[51].

Ces « papiers de Gulou » lus contre le mauvais œil, la magie, les démons, ou des maladies incurables, et plus spécifiquement lus aux enfants malades, ou encore portés en phylactères autour du cou, semblent avoir été d'usage courant, du moins jusqu'au milieu du XXe siècle. En 1963, le prêtre du village de Tholarion à Amorgos affirmait ne pas avoir utilisé son papier de Gulou « depuis plus de vingt ans »[52].

Saint Sisinnios et Gulou

Un exorcisme provenant d'un manuscrit du XVIe siècle, intitulé « Exécration de Gullou la souillée et l'impure »[53] nous servira de point de repère pour les autres documents, qui se suivent de manière continue jusqu'au XXe siècle. L'action se passe sous le règne de Trajan (98–117), l'empereur identifiable le plus ancien de toutes les versions[54], à Constantinople. Une femme du nom de Mélitène, après s'être fait enlever ses six premiers enfants par Gulou, est de nouveau enceinte. Elle construit alors une grande tour « qu'elle cloue et scelle au plomb » (*καὶ καθηλώσας αὐτὸν καὶ μολυβδώσας* (*sic*)), dans laquelle elle s'enferme pour accoucher. Un jour, ses trois frères, les saints Sisinnios, Sinês et Sênodôros, s'y présentent. Mélitène commence par leur refuser sa porte, de crainte que Gulou n'en profite pour entrer dans la tour, mais finalement elle cède à leurs instances. Alors, Gulou y pénètre sous forme de mouche et tue l'enfant. Un ange apparaît alors et conseille les saints de la poursuivre dans les contrées du Liban. Ceux-ci rattrapent la démone et la torturent en lui disant : « tu ne seras pas délivrée de nos mains, jusqu'à ce que tu avoues quel dieu tu respectes et où se trouve ta puissance, et jusqu'à ce que tu nous aies donné les sept enfants de Mélitène vivants, comme tu les as reçus ». Gulou,

---

51 SPYRIDAKIS 1941/1942, p. 61–62 (ms. crétois). IMELLOS 1965, p. 40 et n. 2 (mss d'Amorgos) ; le terme *Diabastarion* désigne un livre d'exorcismes pour « lire », c'est-à-dire pour exorciser les possédés. Celui-ci provient du monastère Chozobiôtissê d'Amorgos. OIKONOMIDIS 1940, p. 65–70 (mss de Naxos).

52 GREENFIELD 1989, p. 92. IMELLOS 1965, p. 40, n. 4 et p. 50, n. 2. Les phylactères sont une sorte particulière d'amulettes : ce sont des textes écrits, gravés sur métal, ou encore contenus dans un tube de métal (cf. ROBERT 1981, p. 4). Notons que l'usage des « papiers de Gulou » n'est pas réservé aux prêtres : à Kalymnos, un villageois écrivait de ces « papiers », ensuite portés dans des phylactères (ZERVOS 1958, p. 253–254).

53 *Ἀποστροφὴ τῆς μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γυλλοῦς*, ms. XXV (pour le texte, cf. Annexe 3, p. 310).

54 Cet exorcisme est celui qui contient le plus de réminiscences de traditions anciennes (cf. GREENFIELD 1989, p. 98–99).

pour s'exécuter, réclame du lait de Mélitène, et après l'avoir bu, « elle vomit les enfants vivants ». Les saints recommencent alors à la torturer jusqu'à ce qu'elle leur jure « sur la couronne du soleil et sur la corne de la lune » qu'elle ne s'approchera pas des lieux où sera écrit le nom des saints, et où seront écrits ses propres « douze noms et demi » qu'elle énumère[55].

Ce texte contient plusieurs éléments qui méritent que l'on s'y attarde. Le plomb dont Mélitène scelle les entrées de sa demeure peut également servir pour sceller les esprits démoniaques. C'est un métal utilisé en général dans les actes magiques depuis l'antiquité. On a suggéré que son usage répandu pour les défixions était dû à sa faculté d'être plié à la manière d'une lettre, et dès lors « envoyé » dans l'au-delà. Pendant l'époque byzantine le plomb servait entre autres à la fabrication de sceaux et d'amulettes bon marché. Par ailleurs, rappelons qu'un exorcisme contre Gulou du VIIIe siècle est écrit sur une lamelle également en plomb[56].

D'autre part, il existe une équivalence entre l'enfermement de Mélitène et de son enfant fonctionnant comme une mesure préventive contre la démone, et l'usage très répandu à Byzance et en Grèce moderne de mettre à l'écart les accouchées et les nouveau-nés pendant une certaine période suivant l'accouchement[57]. L'impureté rend la femme en couches vulnérable aux attaques des démons, c'est pourquoi elle doit être mise à l'écart. Elle est considérée comme impure jusqu'au huitième jour après l'accouchement et sa purification complète n'a lieu qu'au quarantième jour[58].

Notons qu'un exorcisme du XVIIe siècle estime à justement huit jours après la naissance le délai d'action des Geloudes[59]. Notons aussi que les enfants

---

55 PERDRIZET 1922, p. 16, localise ce texte : Mélitène est une ville du haut Euphrate et Sinês une localité voisine. Selon SORLIN 1991, p. 425, qui se fonde sur ce texte et sur la fresque de Baouît (cf. *infra*, fig. 8, p. 186), la légende de Sisinnios/Mélitène doit être rapportée à la fin du IVe ou au début du Ve s.

56 Le plomb scelle les démons dans le ms. ii et les demeures de Mélitène dans les mss x, xiv et xix. Sur son utilisation dans les actes magiques, cf. CARASTRO 2006, p. 167–169 ; GAGER 1992, p. 3–4 ; HOPFNER 1921–1924, I, § 608–609. C'est THOMAS 1992, p. 82, qui suggère son usage en tant que « lettre » envoyée dans l'au-delà. Pour son usage à l'époque byzantine, cf. MANGO, BOURAS & CUTLER 1991.

57 SORLIN 1991, p. 431–436. Pour la Grèce moderne, cf. *infra*, p. 218.

58 BEAUCAMP 2000, p. 90 ; CONGOURDEAU 1993, p. 165–167 ; KOUKOULES 1948–1957, IV, p. 33–35. DOUGLAS 1971, p. 112–113, 165, explique l'impureté de l'accouchée par son appartenance simultanée à deux domaines qui devraient être distincts ; par la perte d'un sang considéré comme mort et corrompu pendant l'accouchement, la femme appartiendrait à la fois au domaine de la vie et à celui de la mort.

59 ALLATIUS 1645a, p. 116.

non baptisés sont considérés comme particulièrement vulnérables. De plus, le nouveau-né héritant de l'impureté de sa mère par contamination, les prêtres répugnaient à le baptiser avant qu'un certain nombre de jours ne soit écoulé depuis sa naissance[60]. Il est par ailleurs intéressant de noter que plusieurs sources posent une limite chronologique à l'action de Gulou : Ignace le Diacre désigne des enfants qui viennent de naître ou des nourrissons en bas âge ; Psellos dit que Gellô s'attaque à l'embryon et qu'elle dispose d'un an pour agir sur l'enfant. En raison de cette limite chronologique, Irène Sorlin exclut tout rapprochement entre Gulou et des fléaux sociaux tels que la mortalité infantile en général, ou l'infanticide[61].

Enfin, le serment de la démone « sur la couronne du soleil et sur la corne de la lune » est intéressant. Le serment avec le Soleil comme garant (parmi d'autres divinités) se retrouve déjà dans l'*Iliade*. Le serment ou le pacte avec le soleil et la lune en tant que garants est également courant dans les traditions grecques modernes[62]. Dans d'autres textes, la démone jure par les noms des saints chrétiens, des archanges ou par le nom de Dieu[63].

Pour revenir à notre *historiola*, une fois les enfants de Mélitène rendus, la démone est tenue de fournir le moyen pour les humains de s'en protéger. En même temps, elle répond indirectement au questionnement auquel la soumettent les saints, à savoir qu'elle révèle le secret de sa puissance. Elle ne nomme pas la divinité qu'elle sert, mais son serment la lie. Quant à son pouvoir, il semble résider dans l'ignorance de ses noms par les humains ; dès que ces noms sont connus, la démone est dépossédée de sa puissance. Ceci est un thème récurrent dans ce type de récit. Le nombre de ses noms varie selon les versions, mais « le demi » en tant que nom ajouté revient souvent. Cela correspond à la préoccupation d'être complet. On ne veut paraître avoir oublié aucun des noms malfaisants de la créature, car elle serait susceptible de revenir sous la forme du nom oublié[64].

Les exorcismes du type Sisinnios/Mélitène suivent tous un même modèle général, qui se déroule en séquences : en premier lieu, le récit est localisé

---

60 SORLIN 1991, p. 432–435.

61 SORLIN 1991, p. 431–432. Ajoutons à cela qu'Obuzouth, une démone apparentée à Gulou, « conjecture son heure » (cf. Annexe 3, p. 315, n. 15). Par ailleurs, Lilith tue les garçons le jour de leur naissance et les filles jusqu'au vingtième, tandis que les Striges chez Ov., *F.* 6, 143, agissent au cinquième jour.

62 *Il.* III, 103–107, 268–313, XIX, 249–265. Sur la forme grecque du serment, cf. BENVENISTE 1948, et BURKERT 1985, p. 250–254. Pour les traditions néo-grecques, cf. *supra*, p. 87.

63 Mss xi, xii, xiv et xix.

64 Sur les noms de la démone, cf. *infra*, p. 174 ss.

dans l'espace-temps et Mélitène est introduite; Mélitène, enceinte, essaye de se protéger en se réfugiant dans un bâtiment fortifié; suit la visite de ses frères (Sisinnios et un ou deux autres), dont profite Gulou pour entrer dans le bâtiment et tuer le nouveau-né; par la suite, les saints poursuivent, capturent et torturent Gulou, qui rend au moins un enfant; enfin, après une nouvelle séance de torture, Gulou révèle le moyen de se protéger d'elle, en écrivant ses noms sur un phylactère[65].

En revanche, les détails des *historiolae* varient selon les sources. Le nombre des frères de Mélitène et leurs noms varient, ainsi que le nombre d'enfants enlevés à Mélitène, et celui des noms de Gulou[66]. Parfois, l'enfant de Mélitène est nommé: il s'appelle Augouzês ou Abouzês[67]. Mélitène est une fois qualifiée elle-même de «sainte»[68]. La localisation de l'action dans l'espace et le temps peut également varier: le récit est situé sous le règne de Trajan, d'Aurélien, ou encore sous celui d'un certain Laurentios[69]. Il se déroule à Constantinople ou «à Ausitis, c'est-à-dire en Arabie»: la *Septante* traduit par Ausitis l'hébreu Outs, le pays où habita Job, dont l'emplacement est inconnu, alors que la Bible de Jérusalem le traduit par «Édom»[70]. La forme qu'adopte la démone pour pénétrer dans la tour peut également varier[71].

Dans certaines versions, le récit de la poursuite peut être particulièrement développé, les saints interrogeant ceux qu'ils rencontrent pour savoir quel chemin a pris la démone; ils interrogent par exemple le saule, qui nie avoir vu Gulou, et qu'ils maudissent ainsi: «que jamais un fruit ne pousse de toi dans les siècles. Et que jamais un homme ne mange de celui-ci». Il en va de même pour d'autres plantes qui ne produisent pas de fruits comestibles, comme le buisson et le pin: la malédiction des saints semble ainsi donner une explication à

---

65 Cf. Greenfield 1989, p. 93.

66 Les frères sont deux, Sisinnios et Sunidôros, dans le ms. ii (provenant probablement d'un ms. de la 1ère moitié du xviie s.). Ce texte est mutilé et commence au moment de la poursuite de la démone par les saints. Ils sont également deux, Susinnios et Susinnodôros, dans le ms. x. Ce texte du xve s. serait le plus ancien parmi ceux du type Sisinnios/Mélitène (Greenfield 1989, p. 92). Le nombre des enfants varie de un (ms. ii) à sept (ms. x), et il varie même parfois dans le même récit (ms. xix). Pour le nombre des noms de la démone, cf. *infra*, p. 182.

67 Augouzês: mss xiv et xviii. Abouzês: ms. xix.

68 Ms. x.

69 Mss xxv (Trajan), xiv (Aurélien), x (Laurentios).

70 Ms. xxv (Constantinople); ms. xiv (Ausitis; cf. aussi ms. xix). Pour la trad. d'Ausitis, cf. *Septante*, Job 1, 1; *Bible de Jérusalem*, Job, 1, 1.

71 Dans le ms. x, elle devient poussière et se cache dans la gorge d'un cheval pour pénétrer dans la tour.

l'inutilité de ces plantes pour les humains. Inversement, les saints bénissent l'olivier qui leur indique la route suivie par Gulou[72]. Ainsi les textes introduisent de brefs *aitia* expliquant les caractéristiques naturelles de certaines plantes. Le récit de la poursuite, ayant lieu par exemple « dans les montagnes du Liban » et se terminant au bord de la mer, est également l'occasion d'introduire des éléments merveilleux, d'affirmer par exemple le pouvoir de métamorphose de la démone ainsi que la sainteté de ses poursuivants qui, par grâce divine, se métamorphosent aussi[73]. Gulou se transforme en poisson ou en hirondelle pour échapper aux saints ; mais eux, plus puissants qu'elle, se transforment respectivement en pêcheurs et en faucons ; Gulou se transforme alors en poil de chèvre et s'installe sur la barbe du roi, ce qui permet d'introduire dans le récit le roi et l'hommage qu'il rend aux saints personnages[74]. Nous verrons que dans les exorcismes du type de saint Michel, elle a encore la capacité de se transformer en serpent, en dragon, en quadrupède, en souris et en chauve-souris, tandis que selon une version roumaine elle peut se changer en chien, en chat, en araignée, en corbeau et en jeune fille à figure démoniaque[75].

Enfin, Gulou, pour rendre les enfants volés, demande souvent que les saints lui procurent non plus du lait de Mélitène, mais le lait dont ils ont été eux-mêmes allaités, leur lait maternel[76]. Dans ce cas, l'accent est de nouveau mis sur la sainteté des personnages, car il faut un miracle pour satisfaire à cette demande. Ces textes se terminent en général par une application de l'*historiola* à la situation présente : ainsi, celui qui possédera le phylactère avec les noms de la démone, et éventuellement avec les noms de plusieurs saints et archanges, sera protégé de Gulou[77].

---

72 La malédiction est mentionnée dans les mss ii (saule et buisson), x (pin), et xiv (orme). Elle rappelle la manière dont le Christ maudit un figuier dans l'évangile selon Marc 11, 14. Pour la bénédiction de l'olivier, cf. les mss ii et xiv.

73 Montagnes du Liban : mss xix et xxv. Bord de mer : mss ii, x, xiv et xxv. Deux des noms de Gulou font référence à la mer (Pelagia et Pepelagousa : mss ii et xx). PRADEL 1907, p. 342, n. 2, considère qu'il s'agit d'une survivance dénaturée de l'ancienne Aphrodite *Pelagia*, mais nous ne pouvons le suivre sur ce point, car le terme *pelagos*, la « mer » et les adjectifs qui en dérivent sont amplement attestés à l'époque byzantine (cf. DIMITRAKOS 1964, s.v.).

74 Ms. ii.

75 Pour les capacités de métamorphose de Gulou dans les exorcismes du type de saint Michel, cf. *infra*, p. 165 ss. Pour la version roumaine, cf. GASTER 1900, p. 132–133.

76 Les saints procurent du lait de Mélitène à la démone dans le ms. xxv, mais le lait de leur propre mère dans les mss ii, x et xiv.

77 C'est le cas dans les mss ii, x et xxv, et nous le verrons également à propos des récits appartenant au type de saint Michel.

Parfois, les textes sont confus, non seulement du point de vue de l'orthographe et de la syntaxe, mais dans le déroulement même de l'histoire. Ainsi, dans un manuscrit épirote de 1862, Mélitène a, selon les phrases, un, trois ou quatre enfants[78]. Après la poursuite, les saints bénissent la créature ! Il s'agit manifestement ici d'un mélange de l'épisode de l'olivier béni par les saints et de celui de Gulou, puisque les saints la maudissent aussi, mais en lui disant de fleurir et de porter des fruits ! Cette version de l'histoire est assez différente de la version la plus courante : par exemple, Mélitène prie elle-même Dieu de lui envoyer ses frères. Ses particularités s'expliqueraient par l'origine géographique du texte ; certains de ces éléments divergents se retrouvent également dans les versions roumaines de l'histoire[79]. Une autre particularité de ce texte est le nombre important des noms de la créature, qui n'y est pas nommée Gulou mais Strigkla : elle en a soixante-douze, un chiffre qui revient souvent à son propos. Dans d'autres exorcismes, elle est « la mère des soixante-douze maux et demi », elle a en son pouvoir « les soixante-douze et demi membres de l'homme », ou encore elle a « soixante-douze veines »[80]. Ce chiffre est utilisé depuis la fin de l'époque byzantine, notamment dans des incantations, et désigne entre autres les soixante-douze générations, maladies humaines, seigneurs des démons ou de l'enfer, et les soixante-douze veines du corps humain[81]. En fait, il s'agit d'un développement numérique par les kabbalistes du tétragramme qui forme le nom divin, d'où proviennent les soixante-douze attributs de Dieu, les soixante-douze anges de la Kabbale, etc. Soixante-douze, comme le nombre des descendants de Noé, sont également les langues par lesquelles Dieu a divisé les hommes pour les punir de la construction de la tour de Babel[82]. Outre les soixante-douze noms de la créature, le copiste a ajouté les noms d'une famille au manuscrit, ce qui explique la confusion du texte, destiné à avoir une application pratique tout comme d'autres manuscrits qui ménagent des espaces pour insérer les noms des contemporains qui souhaitent être protégés. Insérer les noms des contemporains est également une manière de faire le lien entre le temps dans lequel se déroule l'*historiola* et la situation

78 Ms. xix.

79 Greenfield 1989, p. 100–101.

80 Ms. xvi (maux), xviii (membres), Aikaterinidis 1990, p. 249–251 (veines). Dans une version slavonne du xe s., saint Sisinii bat le diable au moyen de soixante-douze massues ardentes (Basset 1893/1894, p. 132–134).

81 C'est un nombre magique au même titre que quarante, sept ou douze, et on lui ajoute parfois le demi pour signifier une totalité : cf. Spyridakis 1940.

82 Marquès-Rivière 1950, p. 286–298. Genèse 10 (descendants de Noé). Cl. Alex., *Strom.* 1, 21, 142, 2 (langues).

présente à laquelle s'applique l'exorcisme[83]. Cependant, dans ce texte, le processus d'insertion des noms est arrivé à une extension telle, qu'il a provoqué des changements dans le récit, ainsi que plusieurs confusions et bouleversements dans la suite de l'histoire.

Dans la majorité des *historiolae*, seule apparaît la mère de l'enfant ; le père reste absent ou, lorsqu'il apparaît, il ne prend aucune part à l'action[84]. Ce sont toujours les saints frères de Mélitène qui s'occupent du salut de l'enfant. Cela rappelle certaines amulettes de l'antiquité tardive, sur lesquelles seul le nom de la mère identifie la personne à protéger. On pourrait essayer d'expliquer ce phénomène par la « filiation par la mère », régulière dans les documents de magie, qu'ils proviennent de Syrie, d'Égypte, de Rome ou d'ailleurs. Cette « filiation par la mère » a été expliquée de diverses façons. Selon Louis Robert, « toute opération magique doit désigner sans erreur la victime ou le bénéficiaire, en fournir une identification exacte ; d'où la mention de la mère en vertu de l'adage *mater certa, pater incertus*. Le nom de la mère utilisé pour définir la victime, et même parfois le sorcier, se retrouve un peu partout dans les *defixiones* »[85]. On a aussi expliqué la « filiation par la mère » par les valeurs de renversement qui caractérisent le cadre dans lequel se déroule tout acte magique. L'usage du nom de la mère, en prenant à rebours la pratique courante dans les institutions (qui aussi bien en Grèce qu'à Rome se contentent du nom patronymique), s'inscrit dans ce cadre ; « la formule officielle de désignation (nom, patronyme, ethnique ou démotique) s'accorderait mal avec cette démarche privée, occulte et vaguement honteuse » qu'était le recours à la magie[86]. Enfin, l'origine de cet usage a également été attribuée à la volonté des magiciens de « faire comme les Égyptiens ». Identifier les enfants par la mère était considéré comme un trait égyptien (une pratique certes courante en Égypte, mais non exclusive), et donnait une couleur « égyptienne » aux pratiques magiques. L'usage matronymique correspondant à la tendance de la magie au « renversement », ce qui était au départ la « coloration égyptienne » d'une pratique magique, devint bientôt une loi dans cette pratique. Cette convergence entre l'image que l'on avait de l'Égypte et le code magique, aurait favorisé la diffusion de l'usage du matronyme dans les documents magiques[87].

---

83 Cf. FRANKFURTER 1995, p. 471. Les mss ii, x, xvi, xviii et xxviii contiennent tous des espaces blancs pour l'insertion des noms des contemporains (cf. GREENFIELD 1989, p. 100–101).

84 Le père est mentionné dans les mss xiv, xvi et xviii.

85 ROBERT 1981, p. 35. Cf. également EITREM 1925, p. 44–45.

86 BERNAND 1991, p. 31, 61, 295. GRAF 1994, p. 149. De nombreux exemples grecs et latins sont mentionnés par JORDAN 1976, p. 127–132.

87 CURBERA 1999, p. 198–201 (consulter cet article pour une historiographie des différentes

Cependant, en ce qui concerne nos textes, il n'est pas certain que l'explication de la seule apparition de la mère soit à rechercher dans la pratique magique. En effet, dans les versions copte et éthiopienne de l'histoire, la démone est la propre sœur de saint Sisinnios, et c'est elle qui enlève l'enfant de son frère. Il a été soutenu que la version grecque (qui serait postérieure aux versions copte et éthiopienne) aurait été corrigée, car il n'aurait pas été acceptable que la propre sœur du saint soit une démone. Cela répondrait au besoin de rendre le « méchant » plus lointain, de distinguer nettement ce qui représente le bien de ce qui représente le mal. Ainsi, on pourrait imaginer que la version grecque ait gardé une sœur du saint, mais qu'elle en ait fait la mère de l'enfant à sauver[88]. Le frère de la mère, l'oncle maternel, le personnage saint, a ainsi un rôle privilégié de protection envers son neveu utérin, rôle qui n'étonnerait pas dans d'autres contextes anthropologiques, comme dans des sociétés patrilinéaires d'Afrique du Sud et des sociétés matrilinéaires de la péninsule indochinoise[89]. Notons, enfin, que présenter un lien étroit entre la mère et l'enfant, et non entre le père et sa progéniture, était un stéréotype dans les textes hagiographiques byzantins, dans lesquels les pères sont souvent tout simplement omis ; non seulement la relation mère-enfant était étroite à Byzance, mais également la relation entre neveux et oncles maternels[90].

L'archange Michel et Gulou

Les exorcismes du type saint Sisinnios/Gulou mettent en scène un épisode précis de la vie du saint, celui de sa victoire sur la démone, et ils traitent parallèlement d'un méfait unique de cette dernière. En revanche, la description de Gulou et de ses fonctions n'y est pas développée, contrairement à ce qui se

---

hypothèses modernes ayant tenté d'expliquer la « filiation par la mère ») ; cf. également GAGER 1992, p. 14. Sur l'utilisation problématique du terme « magie », que nous utilisons ici comme un « mot-outil » (cf. *supra*, p. 73, n. 303), cf. VERSNEL 1991, et BREMMER 2002.

88 Pour la version éthiopienne, cf. AMÉLINEAU 1890, p. 183–184 ; PETERSON 1926, p. 114–115 ; WORRELL 1909, p. 149. Pour la version copte du récit, cf. KROPP 1930, p. 200, § 340. Pour le changement de la démone en sœur du saint, cf. KOURILAS 1957, p. 41. Dans un récit parallèle provenant de versions araméennes de l'antiquité tardive, les protecteurs de la mère et de l'enfant n'ont aucun lien de parenté avec eux : cf. NAVEH & SHAKED 1987, p. 111–122 et 188–197.

89 RADCLIFFE-BROWN 1969, p. 83–102 (Afrique du Sud). HÉRITIER 1981, p. 57–60 (pénisule indochinoise). Cf. également MARTENS 1975.

90 KAZHDAN 1998, p. 11–13. Il en allait de même en Grèce ancienne : cf. BREMMER 1983b et 1999, p. 5–8.

passe dans les textes où celle-ci est confrontée à des archanges[91]. Ces textes que nous pourrions appeler du type saint Michel/Gulou, contiennent la description physique de Gulou, l'énumération de ses forfaits et, comme ceux du type saint Sisinnios/Gulou, la liste de ses noms. Les textes du type saint Michel/Gulou suivent ainsi en général un schéma identique : dans l'introduction, l'archange Michel (ou Gabriel ou un autre saint personnage) descendant du ciel ou du mont Sinaï, rencontre la démone ; suit la description de l'apparence de cette dernière et la question habituelle de la part de l'archange qui veut savoir d'où elle vient et où elle va – une question typique des exorcistes ; la réponse de la démone décrit les aspects qu'elle peut prendre et le genre de maux qu'elle peut causer, en général en relation avec les enfants et les femmes en couches, mais pas uniquement ; enfin, vient l'aveu forcé de la démone dans lequel elle révèle la manière de s'en prémunir, souvent associée à la liste de ses noms[92]. Selon les versions, l'apparence de la démone, le nom qui la désigne, les formes qu'elle peut prendre et les maux qu'elle peut provoquer varient. Ces variantes jettent une nouvelle lumière sur le personnage de Gulou ainsi que sur le genre de pouvoirs qui lui sont attribués.

Par exemple, un de ces textes présente la rencontre de la démone et de l'archange Michel qui descend du ciel[93]. Gulou y est décrite avec des cheveux longs jusqu'aux talons et des yeux enflammés[94]. L'archange lui ayant demandé d'où elle vient et où elle va, celle-ci répond qu'elle entre dans les maisons en prenant la forme d'un serpent ou d'un dragon ou d'un reptile à quatre pattes pour tuer celui qui y réside[95]. C'est elle qui cause les plaies des femmes et dessèche leur lait, qui provoque le mal au cœur des hommes et tue les petits enfants. Elle a même essayé de s'attaquer à la Vierge Marie au moment de ses couches, sans y parvenir[96]. Dans une variante, elle tue encore les quadrupèdes

91 L'archange Michel est celui qui terrasse principalement la démone dans ce type d'exorcisme ; parfois c'est l'archange Gabriel (ms. viii daté de 1710), ou un autre saint, comme saint Arsenios (ms. xxvii du xve–xvie s.).

92 Greenfield 1989, p. 104. Pour la question des exorcistes, cf. Pradel 1907, p. 338, n. 1.

93 Ms. xxvi (du xve ou xvie s.) ; pour le texte, cf. Annexe 3, p. 313. Pour des textes très proches du xve et xvie s., cf. les mss xxii et xxiv (pour les points communs de ces trois textes, cf. Greenfield 1989, p. 105).

94 La même description de la démone se trouve dans le txt. ix, p. 729, l. 4–5.

95 Sur la signification du terme « dragon », cf. *infra*, p. 167. Il est très probable qu'ici il désigne une sorte de créature reptilienne, puisqu'il est mentionné entre le serpent et le reptile quadrupède.

96 Gulou s'attribue plusieurs de ces actions dans le txt. ix, p. 729–730, l. 8–14, dont l'attaque de la Vierge qui enfante, présente dans plusieurs de nos textes (mss xxii, xxiv et xxvi).

et fait hérisser les cheveux du maître de la maison[97]. Alors, l'archange l'oblige à lui révéler ses douze noms et demi, et la conjure au nom du Christ de ne pas entrer dans la maison de Flourês, l'utilisateur contemporain du phylactère. Par la mention de ce dernier, l'*historiola* est ancrée dans le présent, et l'on passe du temps mythique de la légende de Gulou au temps humain d'usage effectif du phylactère[98].

Dans d'autres versions, le vainqueur de la démone descend du mot Sinaï[99]. La démone est pourvue de mains en fer et de cheveux semblables au poil du chameau[100], ou d'ongles en fer, de dents de dix empans, et du feu sort de sa bouche[101]. Ailleurs encore, Gulou est décrite avec les yeux enflammés, des ongles d'un empan, la langue sortant de sa bouche d'un *pêchus* (mesure de longueur variant entre 41 et 75 cm), les cheveux longs jusqu'aux pieds et crachant de la fumée[102], ou elle est entourée de serpents, avec des dents de lion, des seins pendants et du goudron sortant de ses narines[103]. Notons l'existence d'une icône portative de la fin du XVIIe siècle, sur laquelle l'archange Michel est représenté terrassant une figure féminine gisante à terre, à moitié dénudée, avec des flammes et de la fumée sortant de sa bouche ; il est possible qu'il s'agisse là d'une représentation de notre démone[104].

Dans certaines versions, le pouvoir de métamorphose de la démone s'étend aux formes de souris et de chauve-souris, mais ses formes de prédilection restent celles de dragon et de serpent dans la majorité des textes[105]. Parmi les formes animales que le démon peut revêtir, celle du serpent est la plus courante, aussi bien dans les *Vies des Saints* que dans la démonologie byzantine du XIe siècle. L'évangile de Luc mentionne le pouvoir de Dieu de fouler aux pieds serpents et scorpions[106]. Quant au « dragon », forme couramment revêtue par

---

97 Ms. xxiv.

98 GREENFIELD 1989, p. 121.

99 Mss xvii, xxi et xxvi.

100 Ms. xxvii : il s'agit d'un exorcisme contre Abuzou, qui est l'un des noms principaux de Gulou.

101 Ms. xxviii. Un des noms de Gulou est justement « Enflammée » (ms. xvii, Phlegomô ; xxi, Phlegumôn ; cf. DIMITRAKOS 1964, s.v. *phlegô*, *phlegma*).

102 Ms. i.

103 Ms. xi. De la fumée sort de sa tête dans la variante proche du ms. xii.

104 Cette icône appartient à l'église de Phaneromeni à Skopelos : cf. PROVATAKIS 1980, p. 115 et fig. 101.

105 Ms. xi (souris, chauve-souris). Elle prend les formes de serpent, de dragon et de quadrupède dans le txt. ix, p. 729, l. 7 (dragon aussi dans les mss xxii, xxiv et xxvi ; serpent dans les mss i, xi et xviii).

106 JOANNOU 1950, p. 253. Luc 10, 19. Les différentes formes que peut prendre le démon, dont

le démon, il est souvent difficile de décider de quelle créature il s'agit[107]. Il pourrait s'agir d'un serpent de taille formidable. Chez Jean Damascène, les dragons sont des serpents non venimeux d'apparence variée ; il rapporte également la croyance selon laquelle les dragons peuvent prendre forme humaine. En Grèce moderne, le terme *drakos* peut désigner, entre autres, un être possédant une force surnaturelle, ayant une forme d'homme ou de serpent (parfois ailé) et souvent anthropophage[108].

Par rapport aux récits du type de saint Sisinnios/Gulou, le rayon d'action de la démone est ici considérablement élargi : outre les enfants et les femmes en couches, elle attaque également les animaux et le maître de maison. Ailleurs, Gulou provoque aussi des rhumatismes, des fausses couches, ainsi que l'assèchement des sources et des lacs, ou encore elle est à l'origine du cauchemar nocturne, de la déposition des évêques, de la destruction du blé et des maisons, et des naufrages des navires[109]. Le type de textes de saint Michel/Gulou met davantage l'accent sur la puissance de Gulou : dans ces récits, elle ose même attaquer la Vierge enfantant le Christ[110]. Peut-être s'agit-il d'un écho du vers de l'Apocalypse : « En arrêt devant la Femme en travail, le Dragon s'apprête à dévorer son enfant aussitôt né »[111]. Dans certains exorcismes de saint Sisinnios, Gulou évoque cette agression comme ayant déjà eu lieu et comme ayant été contrecarrée par l'archange Michel[112]. L'évocation de l'épisode de cette agression manquée donne une explication à l'existence des deux types du récit (celui de saint Sisinnios et celui de saint Michel) en termes d'événements antérieurs et postérieurs dans l'histoire de la démone[113].

Aussi, certains des récits du type de saint Sisinnios qui mentionnent cet épisode sont immédiatement suivis d'un récit du type de l'archange Michel. Men-

---

celles de dragon ou de reptile, sont mentionnées dans un exorcisme officiel de Basile le Grand (*Euchologion* 1869, p. 149).

107 DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 221. AUZÉPY 2002, p. 89.

108 JOANNOU 1950, p. 253. J. Damasc., *PG* 94, col. 1600–1601. Pour les croyances néo-grecques, cf. KARAYANNIS-MOSER 1997, p. 306–311; *supra*, p. 86 s. Dans les textes antiques, le terme *drakôn* désignerait plus précisément la couleuvre (BODSON 1981, p. 65 s.). Sur la différence de sens entre les termes *drakôn* et *ophis*, cf. OGDEN 2013, p. 2–4.

109 Ms. i (rhumatismes). Ms. xxviii (fausses couches, assèchement des sources et des lacs). Ms. xi (cauchemar nocturne, déposition des évêques, destruction du blé et des maisons, naufrages).

110 Txt. ix, p. 730, l. 13–14, mss xxii, xxiv et xxvi.

111 Apocalypse 12, 4–5.

112 Mss. xiv et xviii.

113 GREENFIELD 1989, p. 123.

tionnons le cas très intéressant de deux manuscrits rapportant des exorcismes contre Gulou datant du XIXe–XXe siècle et provenant de Naxos. Ils proviennent tous deux d'un même manuscrit plus ancien qui aurait été apporté à Naxos par un prêtre étranger « il y a très longtemps ». Leur texte est l'un des plus complets que nous connaissions ; de plus, l'*historiola* de saint Sisinnios est suivie directement par celle de l'archange Michel. La fin de l'*historiola* est intéressante : l'archange demande ses noms à la démone, qui répond que les saints les ont tous écrits et ainsi, l'exorcisme se termine avec l'archange conjurant Gulou par des noms d'anges ; l'exorcisme de l'archange Michel est ainsi sémantiquement dépendant de celui de saint Sisinnios, fait qui introduit une chronologie dans l'histoire de la démone[114]. Il est aussi parfois fait allusion à saint Sisinnios dans un récit de saint Michel : dans une variante, Gulou jure qu'elle n'entrera pas dans une maison où se trouve le nom de l'archange Michel, ainsi que ceux des saints Sisinnios et Sinodôros[115].

D'autres textes appartenant au type de saint Michel apportent de nouvelles informations sur notre personnage. Par exemple, un manuscrit du XVIe siècle place en quelque sorte la démone dans une hiérarchie cosmique en affirmant qu'elle « possède les maux des hommes et les démons qui ont été jetés du ciel », ce qui en fait un personnage très puissant, une maîtresse de démons. Les forfaits qu'elle peut commettre sont extrêmement variés : outre refroidir le lait des femmes, réveiller, faire pleurer et attaquer les petits enfants, elle peut provoquer la haine entre prêtres ainsi que la rencontre des hommes et des femmes à l'église ; aussi, elle dérange les taureaux afin qu'ils s'entre-tuent, elle provoque les crues des fleuves pour exterminer le bétail et la tempête pour que les navires fassent naufrage. Bref, elle est capable de provoquer aussi bien des maux physiques que moraux, elle s'immisce dans toutes les facettes de la vie humaine. Cette fois-ci elle jure à l'archange Michel « par le trône de Dieu et l'œil des cétacés et le haut bras » qu'elle ne ment pas, et ensuite elle énumère ses quarante noms[116].

Un exorcisme spécialement conçu contre les maladies du bétail, et proche des exorcismes de Gulou, provient d'un manuscrit du XVe–XVIe siècle. Là,

114 Ms. xviii (vu les infimes différences entre les deux mss, nous les avons réuni sous le même n^o^). Le ms. xvi présente aussi un exorcisme de saint Michel accolé à un exorcisme de saint Sisinnios.

115 Ms. xxiv.

116 Ms. xxi, datant du XVIe s. et provenant d'Italie du Sud (pour un texte très proche daté du XVe s., cf. ms. xvii). Le serment par « l'œil des cétacés et le haut bras » se retrouve dans le txt. ix, p. 730, l. 21–22. Le « haut bras » est celui de Dieu dans un exorcisme de Jean Chrysostome (cf. *Euchologion* 1869, p. 153).

c'est la démone Epachthous qui est envoyée par le diable à saint Mamas, vénéré comme protecteur et thérapeute du bétail ainsi que des bergers, pour exterminer son bétail. Une fois le bétail empoisonné, un soupir du saint suffit pour que Dieu lui envoie l'archange Michel. Le reste du texte manque, mais on imagine bien que saint Michel vainc la démone[117].

Ailleurs, une certaine Diabolotribolousa vaincue par saint Michel dirige son action uniquement contre les enfants : elle leur donne des coups de pied, remplit leurs bouches d'écume et fait leurs yeux se retourner[118]. Cette démone serait associée à l'épilepsie, ce qui serait un trait unique, et le récit se détache ainsi du type habituel des exorcismes de saint Michel. Même si le nom de la démone diffère, ainsi que le type de récit, les chercheurs placent cet exorcisme parmi ceux dirigés contre Gulou. De plus, dans le manuscrit, ce texte est placé parmi deux exorcismes dirigés contre Gulou[119]. Notons que Gulou est parfois nommée Selênous ; ce nom pourrait avoir un rapport avec l'épilepsie, associée à la lune. En effet, il existe à l'époque byzantine un démon « épileptique », le σεληνιακὸν δαιμόνιον. Il était fréquent d'attribuer aux démons eux-mêmes les maux qu'ils infligeaient à leurs victimes. Par exemple, dans une « prière pour les épileptiques » provenant d'un manuscrit daté de 1735, l'on exorcise un σεληνιακόν πνεῦμα[120]. Le nom de Diabolotribolousa (ou encore de Diabolotriodousa) pourrait provenir de *diabolos*, « diable », et peut-être du verbe *tribolizô* : « labourer un champ pour la troisième fois ». Le substantif *triboli* désigne une mauvaise herbe épineuse qui pousse dans les champs, ou alors un enfant désobéissant. Il existe aussi l'expression : διαόλοι καὶ τριβόλοι « ne nous ont pas laissé fermer l'œil de la nuit » ; ce qu'on pourrait traduire « doubles diables et triples diables ». Dans cette expression, une étymologie populaire a retenu le préfixe *duo* (deux) dans le mot *diaboloi*, et a intensifié ces « diables » avec le préfixe *tri-* (*tria* : trois), préfixe qui fonctionne comme un augmentatif (par exemple *trismegistos*, le « très grand », etc.)[121]. Dans le *Testament de Salomon*, texte écrit entre le Iᵉʳ et le IVᵉ siècle de notre ère, sur lequel nous reviendrons, il existe un

117 SATHAS 1876, p. 577–578 (*Par. Gr.* 395, f° 44). Sur saint Mamas, martyr sous le règne d'Aurélien vers 270–275 è.c., cf. MARAVA-CHATZINIKOLAOU 1995, p. 6, 9–13, 17, 41–44.

118 Ms. xiii.

119 GREENFIELD 1989, p. 121.

120 Pour Selênous, cf. mss xxii et xxiv. Sur l'épilepsie associée à la lune, cf. POLITIS 1871–1874, II, p. 434–435. Sur les démons souffrant de maux semblables à ceux de leurs victimes, cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 229–230. Sur le σεληνιακόν πνεῦμα, cf. DELATTE 1957, p. 35, l. 9, f° 15.

121 BABINIOTIS 1998, s.v. *tribolos*. Sur le fonctionnement du préfixe *tri-* en grec ancien, cf. la discussion chez GEORGOUDI 2001a, p. 155–156.

πνεῦμα τριβόλαιον qui aveugle les embryons et les rend sourds et muets. Enfin, la variante Diabolotriodousa signifierait « celle qui se tient au carrefour (trifour) du diable », le substantif *triodos* désignant, en grec moderne, l'endroit où se rencontrent trois routes[122].

Notons que les exorcismes spécialisés contre certains maux, et ceux qui sont plus généraux, où la démone se voit attribuer toutes sortes de méfaits, sont contemporains. Cette dernière catégorie de textes trouve son point culminant avec un exorcisme où le nom principal de la démone est Baskanosunê/Baskosunê : « ensorcellement, fascination, sorcellerie, venant du mauvais œil » ou plus précisément « Envie fascinatrice, Mauvais Œil ». Ici, la démone bouche les sources d'eau, brûle les aires à battre le grain, soulève la poussière, broie les nerfs et les os et vide ces derniers de leur moelle, elle détruit la jeunesse, sépare les hommes et les femmes, troue les biles des enfants, souille les vierges et fait disparaître la beauté, et finalement elle amène toutes les maladies aux hommes. Dans une variante proche, elle fait, en plus, rouler les pierres, elle fane les chairs et paralyse les nerfs, elle sépare les enfants de leurs parents et nuit aux yeux. Finalement, saint Michel la conjure en énumérant toute une série de noms d'anges et d'archanges, sans obliger la démone à lui révéler ses noms. Dans ce cas, les noms saints suffisent[123].

Dans ce texte, la démone est explicitement assimilée au mauvais œil, un trait que nous retrouverons dans des textes grecs modernes. Cette assimilation explique probablement la variété des maux qu'elle inflige aux humains. Baskanosunê/Baskosunê serait une personnification de la jalousie des démons. Ce nom se retrouve sur une amulette de Tunisie datant de l'antiquité tardive : μὴ θίγγης μου β[ασ]κ[ο]σ[ύ]ν[η], διώκι σε Ἥλιος (*sic*), « ne me touche pas, Envie, le Soleil te chasse ». Ici, le nom de la démone, écrit *bksn*, est amputé de ses voyelles, ce qui devait augmenter l'efficacité de l'amulette[124]. Dans un exor-

122 *Test.*, col. 1333. Selon Eitrem 1966, p. 17–18, ce démon *tribolaion* sous forme de dragon à trois têtes serait le pendant masculin d'Obuzouth (sur cette dernière, cf. *infra*, p. 176). On pourrait aussi penser au verbe *tribelizô* qui signifie « forer » (*tribeli* : « foret ») mais aussi « tracasser, tourmenter ». Pour *tribelizô* et *triodos*, cf. Babiniotis 1998, s.v.

123 Ms. xxiii, texte du XVe s. Pour la variante, très proche, du début du XVIIIe s., cf. ms. viii. Pour ces deux textes, cf. Greenfield 1989, p. 108–109. Le mauvais œil se trouve également sur des représentations imagées datant de l'antiquité tardive ou de la prime époque byzantine et associées à notre démone (cf. *infra*, p. 187 s., 195). Sur le terme *baskanos* appliqué au démon, cf. Bartelink 1983. Notons que la croyance au mauvais œil était très répandue pendant la période byzantine. On utilisait des incantations et des phylactères pour s'en protéger, et il ne s'attaquait pas uniquement aux êtres humains mais également au bétail et même à des objets (Koukoules 1948–1957, I, p. 244–249).

124 Robert 1981, p. 18 et n. 44 ; Bonner 1950, p. 97. Delatte & Josserand 1934, p. 228.

cisme grec moderne, l'archange Michel ne rencontre pas Gulou, mais Zêlou, terme qui se réfère explicitement à l'envie. Il s'agit d'un exorcisme tout à fait courant : parmi ses méfaits, la démone induit en tentation les moines et se réfère au fait qu'elle a voulu attaquer Jésus à Nazareth[125]. Zêlê est le nom de l'un des sept démons féminins du *Testament de Salomon*. Zêlou est également priée de ne pas jeter le mauvais œil sur le porteur d'une amulette en cuivre, mentionnée en 1892 par Gustave Schlumberger. Malheureusement, l'auteur ne publia pas l'amulette car sa gravure était « d'ordre obscène » et n'en donna qu'une description sommaire ne mentionnant ni sa date ni sa provenance[126].

Les mots de pouvoir

Les phylactères sans *historiola*

Parfois, les seuls noms de Gulou suffisent pour l'écarter. Certains exorcismes contiennent uniquement l'énumération de ses noms, et ce, sans description, même brève, de la démone. Dans ce cas, l'élément narratif manque et on se limite à utiliser les mots de pouvoir, qui assurent la domination sur la créature, sans aucun contexte ou explication. Ces documents présupposent donc une connaissance sur la démone, un savoir non écrit dont l'usager se souvient. Leur usage en tant que phylactères écrits se base sur un savoir oral présupposé, sur la connaissance de l'histoire omise de la démone ; le caractère oral de ces documents se double de l'oralité de l'énonciation lorsqu'ils sont utilisés comme exorcismes. Ainsi, ces écrits ne peuvent être efficaces, s'ils ne se basent pas sur une communication non écrite. En réalité, l'efficacité de ces écrits rituels repose sur l'interaction entre le récit et l'acte rituel, entre ce qui est écrit et ce qui est dit. Pour se protéger, on récite ce qui, pour être efficace, doit être écrit. Il y a une sorte de continuité entre la réalité du récit et la réalité de l'acte rituel, comme entre l'écrit et son énonciation orale[127].

Par exemple, dans un texte du XVIIIe siècle, plusieurs démons sont conjurés, dont Gulou ; les noms de cette dernière sont soigneusement énumérés, et tous les démons mentionnés sont conjurés aux noms de saint Sisinnios et de ses frères, et même de Mélitène. Un autre phylactère de la même époque se limite à enjoindre à Gulou de s'en aller, en l'appelant de tous ses noms qui sont, cette fois, au nombre de quinze. Ce texte ne fait absolument aucune

125 Ms. xx. Pour le sens du nom Zêlou, il suffit de penser au substantif néo-grec *zêlia* et au verbe *zêleuô*.

126 *Test.*, col. 1328 (cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 213 et 228). SCHLUMBERGER 1892, p. 78 s. : l'amulette représenterait un phallus (motif apotropaïque) à arrière-train de lion. Sur le motif du phallus menaçant le mauvais œil, cf. DUNBABIN & DICKIE 1983, p. 31, n. 160.

127 FRANKFURTER 1995, p. 462. THOMAS 1992, p. 76. PATERA 2010.

allusion à l'action malfaisante de la démone, mais se contente de la conjurer de « partir » (*pheuge*), de quitter le serviteur de Dieu Untel. Notons que le texte donne même les variantes de son nom principal (Gelou ou Gelouda), en les accumulant, et en précisant ainsi les différentes manières de la nommer[128]. Ce texte enjoint à Gulou de quitter le serviteur de Dieu. Doit-on comprendre qu'on lui enjoint simplement de s'en éloigner ou pourrait-on imaginer que Gulou entre littéralement dans l'homme et qu'on lui enjoint de quitter le corps de celui-ci ? Il n'est pas impossible que s'introduire dans un être humain soit une manière pour Gulou de provoquer les maladies détaillées dans d'autres exorcismes[129]. Notons que les vieilles Geloudes de Michel Psellos « entraient » dans les nourrissons.

Un phylactère « pour petits enfants » du XVIIIe siècle, conjure Gulou de ne pas entrer dans le serviteur de Dieu Untel, qu'il soit prêtre ou moine, homme ou femme, que ce soit dans « l'obscurité ou dans les ténèbres », « de jour ou de nuit, *à l'heure* (*hôra*) ou à midi »[130]. Nous constatons que, bien qu'il soit destiné aux petits enfants, ce phylactère énumère toutes sortes d'autres personnes dans lesquelles Gulou pourrait s'introduire. Probablement dans un souci de complétude, l'auteur essaie de prévoir tous les cas, toutes les heures du jour et de la nuit, tous les personnages que la démone pourrait attaquer. En outre, il la conjure de ne pas entrer dans le serviteur de Dieu qui est « séjour du baptême », donc de ne s'attaquer à aucune personne baptisée, ce qui laisse à sa disposition tous les « infidèles » ainsi que les enfants non baptisés. Le texte précise également ses douze noms.

Les indications horaires de ce texte sont les mêmes que celles mentionnées pendant la cérémonie du baptême, lorsque l'on exorcise le diable. Le terme *hôra* peut signifier l'« heure », mais également une partie du jour ou de la nuit (matin, midi, après-midi, nuit), ou encore une saison de l'année. Notons que les démons des jours et des heures sont courants dans la démonologie byzantine. Gulou est aussi associée à des heures particulières : outre apparaître à midi sous son nom de Méridienne, elle a toute une série de noms qui sont en rapport avec le temps, que ce soit le jour ou la nuit, les mois, ou même les siècles. Selon son nom de Sabbatousa, elle apparaît le samedi, le jour des fantômes

---

128 Cf. mss iv et vi. La formule *pheuge* (va-t'en, fuis) est souvent utilisée sur les amulettes pour chasser la maladie, l'envie ou le mal en général (KOTANSKY 1991, p. 113, 119 ; ROBERT 1981, p. 18, et 1965, p. 267–269).

129 Et même, éventuellement, pour faire de sa victime un « possédé » ? Ce pourrait être le cas, puisque dans le *Testament de Salomon*, Obuzouth évoque sa capacité de provoquer la folie chez les humains (cf. *infra*, p. 176).

130 Ms. v (XVIIIe s.).

dans les croyances néo-grecques ; ceux qui sont nés un samedi peuvent voir des fantômes, sans que ces derniers ne leur nuisent ; ils ne sont pas non plus victimes du mauvais œil, mais peuvent le posséder[131].

Dans ce texte, Gulou est susceptible d'attaquer, entre autres heures, à midi. Le « démon de midi », μεσημβρινὸν δαιμόνιον, est déjà mentionné dans la *Septante* : « tu ne craindras pas la terreur nocturne, le trait qui vole dans le jour, la chose qui circule dans l'obscurité, l'accident et le démon de midi ». Ce démon de midi est régulièrement mentionné dans les exorcismes byzantins, parfois en parallèle avec le démon de minuit, et Gulou elle-même est désignée de « Méridienne » (Mesêmbria), tout en agissant « vers minuit » ou simplement « de nuit »[132]. En fait le « démon de midi » doit sa célébrité à une erreur de traduction de la *Septante*. Le texte hébreu utilise le terme *yâšûd* qui désigne « ce qui dévaste ». Il y est donc question de la « dévastation qui sévit à l'heure de midi », et non d'une puissance démoniaque individualisée. Les traducteurs ont fait le parallèle avec le demi-verset qui précède, qui parle de « la chose qui circule dans l'obscurité ». En tout cas, le μεσημβρινὸν δαιμόνιον est mentionné dans plusieurs prières officielles de l'Église orthodoxe ainsi que pendant la cérémonie du baptême. Si la nature du démon de midi n'est pas très précise dans les exorcismes et dans les prières, où il est en général simplement mentionné parmi d'autres esprits malfaisants, il n'en va pas de même dans les écrits patristiques. Par exemple, selon Évagre le Pontique, le démon de midi est celui qui provoque l'*akêdia*, cette espèce de « tristesse coupable, qui s'emparait des moines vers le milieu du jour »[133].

Notons que le nom Méridienne de Gulou pourrait être mis en relation, non seulement avec l'heure de midi, mais aussi avec le point cardinal du sud. En

---

131 *Euchologion* 1869, p. 131 (baptême). DIMITRAKOS 1964, s.v. *hôra*. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 225 (démons des jours et des heures). Pour le nom de Méridienne, cf. *infra*, p. 174, n. 134. Ms. xix (noms en rapport avec le temps). Pour Sabbatousa, cf. mss xii, xiv, xvi et xviii. Pour ceux qui sont nés le samedi, cf. NATSOULIS 1987, p. 83–84 ; *supra*, p. 79, n. 329.

132 Psaumes 90 (91), 5–6. Trad. ROBERT 1981, p. 20. Pour le démon de minuit, cf. DELATTE 1957, p. 36, l. 2, f° 15v : δαιμόνιον μεσημβρινὸν ἢ μεσονυκτικόν ; pour le démon de midi, cf. ibid., p. 80, l. 20 (f° 85) ; 97, l. 5 (f° 135). Pour l'activité nocturne de Gulou, cf. les mss x, xiv, xix et xxv. Le « démon méridien » est mentionné parfois en même temps que Gulou (ms. ii). En Grèce moderne également, midi et minuit sont les heures typiques d'apparition des divers *exôtika*, Lamies, Néraïdes etc. (cf. *supra*, p. 77, 79, 98).

133 CAILLOIS 1937c, p. 156–159. *Euchologion* 1869, p. 133, 150, 494. Ev. Pont. (IVe s.), *PG* 40, col. 1275 ; CAILLOIS 1937c, p. 168–171. Sur cette erreur de traduction ainsi que sur le démon de midi chez les Pères de l'Église, cf. ARBESMANN 1958. Sur l'*akêdia* et son rapport avec les dangers du sommeil lié aux visions coupables, aux *phantasiai*, cf. TASINATO 2004, surtout p. 238–239.

effet, dans un manuscrit crétois du XVIIIe siècle, elle porte les noms d'Ἄρκτου et Μεσημβρία. Le terme *arktou*, évoquant l'« ourse », pourrait avoir un rapport avec le firmament, comme le nom « Lunaire » de Gulou; mais on pourrait également rapprocher ce double nom des directions du nord et du sud. En effet dans un exorcisme de Grégoire le théologien, un « mauvais démon » est exorcisé « par les quatre éléments de l'est et de l'ouest, du nord et du sud (ἄρκτου καὶ μεσημβρίας) », le terme *arktos* désignant aussi bien l'ours, que le nord[134].

Noms et figures démoniaques

L'examen des exorcismes contre Gulou serait incomplet sans celui des noms de la démone, dont la connaissance permet de neutraliser la créature. Ces noms évoquent des facultés et des caractéristiques attribuées à cette figure *polumorphos* et l'associent aussi à d'autres créatures de profil similaire[135].

Le nom Abuzou est l'un des noms principaux de notre démone, et il peut même la désigner en l'absence du nom Gulou. Cela signifie la « sans poitrine », mais il existe également la variante Buzou, qui signifie « femme aux grands seins », et dans le Pont-Euxin « sorcière » (de même qu'*abuzou*)[136]. Notons cependant que le verbe *buzainô*, à part sa signification d'« allaiter » dans le sens où la mère allaite l'enfant et où l'enfant est allaité par la mère, signifie également « sucer le jus de quelque chose ». L'appellation Buzou pourrait donc venir du fait que Gulou suce, qu'elle aspire (et ce dès Psellos) l'« humidité » ou le sang des enfants[137]. Être sans poitrine (*abuzou*) signifie qu'on ne peut pas allaiter, or Gulou demande à plusieurs reprises du lait maternel pour pouvoir rendre les enfants, et selon plusieurs exorcismes elle dessèche ou refroidit ou gèle les poitrines des mères; d'ailleurs, un de ses noms est Xiromastou, « aux

134 Pour le nom Mesêmbria de Gulou, cf. ms. vi. Pour Arktou et Mesêmbria, cf. ms. i. Pour « Lunaire », cf. *supra*, p. 169. Pour l'exorcisme de Grégoire le théologien, cf. DELATTE 1927, p. 245, l. 20. Pour le sens du terme *arktos*, cf. DIMITRAKOS 1964, s.v.

135 Gulou est qualifiée de « polymorphe » dans les mss viii, xv et xxiii. Cet adjectif est aussi attribué à Hécate en même temps que le nom de Mormô par Hippol., *Haer.* 4, 35, 5, alors qu'Obuzouth, qui nous occupera ci-dessous, est qualifiée de *muriônumos*, « aux mille noms », dans le *Test.*, col. 1335.

136 Nous avons retenu la forme Abuzou, qui est la plus courante parmi les variantes du nom comme Abizous, Abuziou, etc. Ce nom désigne la démone en l'absence de celui de Gulou dans les mss vii, xxi, xxvii, ainsi que sur des amulettes de l'antiquité tardive ou de la prime époque byzantine (cf. *infra*, p. 194–195, 199–202). Pour la signification de ces noms, cf. DIMITRAKOS 1964, s.v. *abuzos, abuziagos, abuzôtos* et *buzou*; PRADEL 1907, p. 339.

137 Pour la variante Buzou, cf. mss ii et xxii. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *buzou* et *buzainô*.

seins secs» ou «celle qui dessèche les seins»[138]. Enfin, Richard Greenfield établit un parallèle entre le nom d'Abuzou et le nom de l'enfant tué dans une des rares *historiolae* à nommer l'enfant, Abouzês; il remarque que dans les versions éthiopiennes la démone est la sœur du saint, et que dans cette version le fils de la sœur du saint porte un nom similaire à l'un des noms de la démone qui le tue. Cela pourrait expliquer le fait que le nom Abuzou ne fasse pas partie de la liste des noms de la créature dans cet exorcisme[139].

D'autre part, Michel Psellos dit avoir rencontré le nom de «Gillô» dans un livre hébreu secret, dont le personnage principal est Salomon, et qui «traite des noms et des manières d'agir des démons». Il se réfère en toute probabilité au *Testament de Salomon*, rédigé entre le Ier et le IVe siècle de notre ère[140]. Dans ce récit, le roi fait comparaître devant lui les démons, les uns après les autres, et il les soumet à sa volonté grâce à sa bague portant le sceau de Dieu. Le texte a une orientation essentiellement thérapeutique: pour combattre l'action des démons il faut les connaître, donc le texte fournit leur description et leurs noms; chaque maladie est due à un démon, et chaque démon est assujetti à un ange capable de contrecarrer son action[141]. Quant au fameux anneau soumettant les démons, une autre version veut que son sceau ait été le propre sceau de Satan, que Salomon lui aurait ravi. Aussi, à partir du IVe siècle, un anneau, dit de Salomon, était exposé au Martyrium ou église du Golgotha à Jérusalem, ainsi que douze urnes qui étaient considérées comme celles dans lesquelles Salomon enfermait les démons[142].

---

138 Pour le lait maternel, cf. mss i, ii, xiv et xxv. Pour le dessèchement du lait, cf. mss i, xi, xviii, xxi, xxii, xxiv et xxvi. Pour Xiromastou, cf. ms. iv.

139 Cf. GREENFIELD 1989, p. 95, n. 21. Pour Abouzès, cf. ms. xix. Pour les versions éthiopiennes, cf. *supra*, p. 164; *infra*, p. 209.

140 Pour Psellos, cf. *supra*, p. 154. Pour DENIS 1970, p. 67, le fond doit dater du IIe s. è.c., l'ouvrage du début du IIIe s., et les recensions actuelles de la fin de l'antiquité et du moyen âge. Le fond original a sans doute été juif, mais l'ouvrage aurait été composé par un chrétien: cf. MC COWN 1922, p. 89 et 109. Pour SORLIN 1991, p. 423, il daterait plutôt du IVe s.; mais le texte s'appuie sur un fond beaucoup plus ancien de croyances juives de Palestine de l'époque pré-talmudique. Sur le contenu, la date de composition et les différentes versions du *Testament*, cf. également JOHNSTON 2002, p. 36–39.

141 SORLIN 1991, p. 423.

142 Pour le sceau de Satan, cf. LECLERCQ 1950a, col. 599; PERDRIZET 1903, p. 60. Pour l'exposition de l'anneau à l'église du Golgotha, cf. MARAVAL 1985, p. 253–254; JOHNSTON 2002, p. 36, 48. Sur cet anneau ainsi que sur l'opposition des Pères de l'Église au «culte» salomonique (du Salomon du *Testament* en tant que vainqueur de démons et guérisseur de maladies), cf. BAGATTI 1972; COSENTINO 2002; LECLERCQ 1950a, col. 590–591; PENNACCHIETTI 2002, p. 18–21.

Aucune variante du nom de Gulou n'est présente dans le *Testament*, du moins pas dans les manuscrits qui nous sont parvenus, mais Obuzouth, un démon féminin dont le nom rappelle celui d'Abuzou, comparaît devant Salomon. Elle a des cheveux « hirsutes comme ceux d'un dragon », le visage jaunâtre et brillant, tandis que tous ses membres sont invisibles[143]. Soumise par la vertu du sceau de Salomon, Obuzouth décrit au roi ses prérogatives : elle ne dort pas la nuit mais va chez les femmes et essaye d'étouffer leurs nourrissons ; elle ne se retire pas une seule nuit sans avoir réussi. Elle provoque « l'élimination des bébés, la surdité des oreilles, le mal des yeux et la condamnation des bouches, la perte de la raison et la douleur des corps ». Obuzouth précise qu'elle est vaincue par Raphaël et indique au roi le moyen de la vaincre : lorsque les femmes accouchent, il faut écrire son nom sur un papier pour qu'elle s'en aille. Pour finir, Salomon la condamne à être attachée par les cheveux et suspendue devant le temple[144].

Ce texte contient plusieurs éléments intéressants. La description d'Obuzouth tout d'abord : elle a le visage brillant tandis que son corps est invisible. Un démon qui rappelle la description d'Obuzouth apparaît dans le *De daemonibus*, un texte du XIIIe–XIVe siècle : c'est un démon ténébreux, d'aspect féminin et échevelé, qui menace une femme en couches[145]. L'aspect ténébreux ou noir du corps démoniaque est souvent mentionné dans les textes byzantins. Il faut rattacher cette caractéristique aux démons sombres (*skoteinoi*), mentionnés entre autres dans un exorcisme de Basile le Grand, ainsi que durant la cérémonie du baptême orthodoxe[146]. Mais il existe également des démons brillants (*lamproi*). Or, par une curieuse contamination des deux opinions, Obuzouth apparaît à la fois brillante et sombre[147]. Notons que Gulou a les « yeux enflammés » dans plusieurs textes et qu'elle porte une série de noms qui, comme Marmarô, rappellent l'adjectif *marmaros*, « brillant, resplendissant ». Or, Marmarouoth, qui signifierait « seigneur des seigneurs », ou « des lumières », ou encore « des lumi-

143 Cf. les versions du *Test.*, *PG* 122, col. 1333–1336 ; MC COWN 1922, XIII, 1–7, p. 43–45 (pour le texte, cf. Annexe 3, p. 314). Dans son éd., Mc Cown a tenté de reconstituer l'original du *Testament* en se basant sur plusieurs mss du XVe et XVIe s., alors que *PG* 122 reproduit un ms. du XVIe s. de la Bibliothèque nationale de France (Anciens fonds grecs 38, Colbert 4895).

144 Ce qui a été associé aux *gorgoneia* suspendus aux temples, visibles à l'époque de la rédaction du *Testament* (cf. GREENFIELD 1988, p. 183).

145 Ps.-Psell., GAUTIER 1980, p. 164, l. 460 ; SPIER 1993, p. 35. Pour les cheveux défaits des démons, cf. PETERSON 1926, p. 122, n. 1, et 127.

146 *Euchologion* 1869, p. 151, 139.

147 DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 220.

naires » est un terme que l'on rencontre sur les amulettes gréco-égyptiennes. Marmarôth est également le nom d'un archange au nom duquel on exorcise, et Marmarath un ange qui vainc l'un des sept démons féminins dans ce même *Testament de Salomon*. Nous pouvons donc constater des similarités d'aspect entre Obuzouth et Gulou, qui traduisent peut-être, tout comme les similarités de noms, une influence du *Testament* sur les exorcismes contre Gulou[148].

Notons également l'action d'Obuzouth : outre l'élimination des bébés, elle s'attaque au corps et à l'esprit des humains. Elle provoque entre autres, la surdité des oreilles et la « condamnation des bouches ». « Lier la bouche » ou « la langue » de quelqu'un, c'est le rendre muet. Par exemple, dans l'évangile de Marc est mentionné « le lien de la langue ». Les démons peuvent « lier » une personne ou un de ses organes. Il y a dans le *Testament de Salomon* un démon masculin, le πνεῦμα τριβόλαιον, qui rend également sourd et muet[149]. L'« esprit muet et sourd » (τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα), qui rend sa victime semblable à lui-même, est mentionné dans le Nouveau Testament ainsi que dans plusieurs exorcismes et prières officielles de l'Église orthodoxe, y compris celles de la cérémonie du baptême[150].

Le nom d'Abuzou a été rapproché de celui d'Obuzouth : il pourrait s'agir d'une déformation grécisée afin de donner un sens au nom étranger[151]. Selon Irène Sorlin, plusieurs formes des noms de Gulou seraient empruntées à des figures démoniaques étrangères, dont Abuzou, qui viendrait d'Obuzouth ; toujours selon elle, Psellos opère l'identification de Gillô à Obuzouth, et cette identification est confirmée par l'existence des exorcismes[152]. Bien qu'aucun

148 Pour Marmarô, cf. mss i, ii, x, xix, xxii, xxiv et xxvi. En tant que substantif *marmaros* signifie aussi « marbre » (SKODA 1982, p. 121–122). Pour Marmarouoth, cf. DELATTE & DERCHAIN 1964, p. 162. Pour les amulettes, cf. BONNER 1950, p. 187 ; PREISENDANZ 1930. Ex. chez GAGER 1992, p. 100, n° 28, p. 235, n° 126 ; DELATTE & DERCHAIN 1964, p. 163, n° 212, p. 169, n° 222, p. 231, n° 320, p. 316, n° 460, p. 340, n° 520. Pour Marmarôth, cf. DELATTE 1957, p. 93, l. 10, f° 102v. Pour Marmarath, cf. *Test.*, col. 1328. Pour les sept démons féminins, cf. *supra*, p. 171, et *infra*, p. 203.

149 Marc 7, 35. Pour les démons qui lient, cf. EITREM 1966, p. 37. Pour le πνεῦμα τριβόλαιον : cf. *supra*, p. 170.

150 Marc 9, 25. *Euchologion* 1869, p. 132, 149, 493. Notons qu'un ἄλαλον καὶ κακὸν πνεῦμα empêche la Pythie de rendre des oracles chez Plut., *Def. Orac.* 51, *Mor.* 438 B.

151 MAAS 1908, p. 224.

152 SORLIN 1991, p. 424, 426. GREENFIELD 1988, p. 232, n. 722 et 723, rapproche également le démon de la mer Rouge du *Test.* XXV, MC COWN, nommé Abezethibou, de Gulou/Abuzou. Sur l'hypothèse d'une origine sumérienne pour le nom d'Obuzouth et d'une origine babylonienne pour celui de « Gullô », cf. BARB 1972, p. 349 ; 1953, p. 209–212, 220, n. 85 ; 1966, p. 5–7, 9.

démon portant un nom similaire à celui de Gulou n'apparaisse dans le *Testament*, la tradition a fait le lien entre Gulou et Obuzouth, à travers le nom altéré d'Abuzouth, une forme intermédiaire entre Obuzouth et Abuzou. Dans un exorcisme provenant d'un manuscrit du début du XVIIIe siècle, il est fait mention d'une démone maligne et impure « appelée Abuzouth et Adiouth, celle qui est appelée Gilou chez les hommes » ; cette Abuzouth/Gilou étrangle les bébés, a la même apparence que l'Obuzouth du *Testament* et est également vaincue par l'archange Raphaël. Ce texte, manifestement inspiré par le *Testament*, établit ainsi un lien certain entre l'Obuzouth du *Testament* et la Gulou/Abuzou des exorcismes[153]. Un second exorcisme, combinant le nom d'Abuzath à celui d'Adiouth se retrouve dans un exorcisme de l'archange Raphaël, provenant d'un manuscrit du XVIIIe siècle : « Je te conjure, Abizath et Adiouth, par l'archange Amaraph, qui se traduit Raphaël, sors ! »[154]. Toutefois, il n'est pas aisé de discerner si ce lien existe dès l'époque du *Testament* ou si ces deux démones ont été associées par la suite en raison de leur fonction commune d'étrangleuses d'enfants[155]. L'exorcisme contre Abuzouth présente des caractéristiques uniques : il ne fournit ni *historiola*, ni liste de noms de Gulou. Il se limite à une brève description de la démone accompagnée de la mention de l'archange qui la terrasse, pour se terminer par sa conjuration. Il s'agit d'une version abrégée du récit du *Testament*, mais même ainsi le texte témoigne d'une certaine volonté de précision dans l'identification de la démone à chasser, en fournissant trois manières de la nommer ; cela illustre l'un des soucis majeurs de l'exorciste, qui est de bien identifier le démon à chasser.

D'autres noms de Gulou se retrouvent en tant que nom principal pour des figures apparentées : nous avons déjà mentionné le nom de Strig(k)la, qui désigne couramment Gulou, ainsi que ceux de Baskanosunê et Zêlou, qui font référence au mauvais œil[156]. On a rapproché le nom Strigla d'un autre nom de Gulou, celui de Straggalia, l'« étrangleuse », mais aussi du terme *strigx*, strige, et de la *strix* latine[157]. En outre, dans un manuscrit du XVe siècle, l'on renvoie les

153 Ms. vii.

154 DELATTE 1957, p. 93, l. 24, f° 103^v^ (ms. du mont Athos, daté de 1735).

155 Selon EITREM 1966, p. 25, tous les démons bannis dans le *Testament de Salomon* réapparaissent dans les exorcismes. Pour SORLIN 1991, p. 423, Obuzouth apparaît comme « un doublet de Lilith », opinion qu'elle partage avec SCHOLEM 1971, col. 246. Sur Lilith, cf. *infra*, p. 210 s.

156 Pour Strig(k)la, cf. mss ii, iv, xiv, xvi, xviii, xix, xxii et xxviii. Sur les Strigles, cf. *supra*, p. 152, et *infra*, p. 226 s. Pour le mauvais œil, cf. mss viii et xxiii ; *supra*, p. 170, et *infra*, p. 228 ss.

157 Pour Strigla/Straggalia, cf. PERDRIZET 1922, p. 24. Pour le nom Straggalia, cf. les mss viii et xxiii. Pour Strigla/strinx, cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 231.

maladies sur la tête de leurs auteurs, qu'il s'agisse (entre autres) « de Gulou, ou d'un Striggos, ou d'une Striga, ou d'un homme envieux »[158].

Un autre nom de Gulou, Môr(r)a[159], semble renvoyer à une certaine Mora présente dans les croyances arcadiennes. Il s'agit d'une créature laide et poilue qui étouffe les hommes ; aux adultes elle ne provoque qu'un étourdissement, mais elle tue les enfants non baptisés. Cette créature est parfois décrite comme simiesque. Le terme désignerait soit une sorcière, soit une meurtrière d'enfants. Selon les croyances néo-grecques, si la mère arrive à attraper le couvre-chef de la Mora, cette dernière perd son pouvoir et ne peut étouffer l'enfant[160]. Le terme *môra* a été associé au mot *moros*, « le destin, la mort violente », ainsi qu'au démon du cauchemar Môros. En effet, Gulou est associée dans certains textes au *brachnas*, un autre terme qui désigne le cauchemar, et dans un exorcisme elle provoque l'éveil et la sortie du lit des petits enfants[161].

Par ailleurs les termes Mora, Geloudes et Strigles sont étroitement associés entre eux dans les règlements ecclésiastiques. Un manuscrit de Kos contenant des règles ecclésiastiques et daté de peu après 1560 évoque des personnes accusées de croire à l'existence de la Mora, des Strigles et des Geloudes ; il est précisé que ces dernières « sucent le sang des bébés et les mettent à mort ». Ailleurs, il est stipulé que « ceux qui disent que les *strigles* et la *môra* et Gellou existent et qui croient à ces choses et qui disent qu'elles sont vraies seront punis d'anathème ». Ce règlement existe quasiment dans les mêmes termes dans plusieurs recueils de règles ecclésiastiques (*nomokanones*). Le terme *môra* étant également attesté dans le sens de « débilité d'esprit », on a aussi suggéré que ce nom désigne un esprit qui rend l'enfant débile[162]. Dans un *nomokanôn* du XVIIe siècle, les articles sur la Gulou et la Mora se suivent, dans le chapitre traitant des peines infligées aux coupables d'infanticide volontaire ou involontaire, mais

---

158 VASSILIEV 1893, I, p. 326 (*Cod. Vindob. Philos.* 178 [Lamb. 133]). Pour un exorcisme très proche, cf. STRITTMATTER 1932, p. 142, 144, n. 5. Notons par ailleurs l'existence d'une expression proverbiale grecque ancienne qui renvoyait le mal « sur la tête des ennemis » (cf. LOPEZ EIRE 2000, p. 30 ; VERSNEL 1981a, p. 20).

159 Cf. mss ii et xix.

160 KYRTSOUDIS 1987, p. 70–71, 118–121 (aspect simiesque). MAAS 1910 (meurtrière d'enfants). DU CANGE 1688, s.v. *môra* (sorcière). Cf. également PRADEL 1907, p. 347. Pour le couvre-chef, cf. POLITIS 1904, I, n° 900.

161 SORLIN 1991, p. 426 et n. 87 (*môra/moros*). ROMAIOS 1956, p. 227–228, n. 3 (démon du cauchemar). Pour Gulou associée au *brachnas*, cf. mss xi, xii, et AIKATERINIDIS 1990, p. 244–245. Pour l'éveil des petits, cf. ms. xxi.

162 ROUSE 1899, p. 151, n. 2. KOUKOULES 1948–1957, I/2, p. 158, n. 4. Pour la débilité, cf. SORLIN 1991, p. 418, n. 38.

il s'agit là de punitions déstinées à de vraies femmes ayant commis quelque méfait. Môr(r)a y désignerait une femme qui provoquerait des maladies en jetant des sorts. Ainsi les trois termes, Mora, Geloudes et Strigles, peuvent désigner aussi bien des femmes mortelles que des êtres surnaturels[163].

Gulou est également nommée «Belle»: Kalês, ce qui pourrait être une allusion à une Néraïde grecque moderne, qui semble tenir une place prépondérante parmi ses consœurs et qui s'appelle Καλὴ τῶν Ὀρέων ou τῶν Ὡραιῶν: «Belle des montagnes» ou «Belle des belles»[164]. Elle est aussi nommée «Moire»: *moira*. Les Moires, les «destins», déterminent en Grèce moderne le destin des enfants à leur berceau. Gulou «partage, répartit (les maux?)» sous son nom de Moiradou, si on l'associe au verbe *moirazô*, à moins que, le terme «Moire» le suivant directement, il ne soit associé au verbe *moirainô*, «déterminer le destin de quelqu'un», ce que fait la Moire (les deux verbes sont construits sur *moira*). Sous son nom d'Harpagou, Gulou «enlève, ravit» les enfants; mais ce nom est également celui d'une Moire qui, dans un village de Trikala (Thessalie), provoque la mort des enfants au berceau[165].

Un autre nom de Gulou qui pourrait faire allusion à une sorte différente de démon/*exôtiko*, est celui de Chamodrakaina. Le terme provient de *chamai*, «à terre» et *drakôn*, «serpent, dragon» (ici, au féminin). Ce terme peut être associé de plusieurs manières au personnage de Gulou. D'une part, chez les Grecs modernes, *chamodraki* désigne un démon responsable des maladies du bétail, et Gulou nuit aussi au bétail. D'autre part, Gulou entre dans les maisons en tant que «dragon» dans plusieurs de nos textes. Finalement, le *chamodraki* qui s'attaque au bétail est un enfant mort non baptisé ou exposé; chez les Grecs modernes, on appelle l'enfant non baptisé *drakos*; l'enfant exposé «à terre» était très probablement appelé *chamodrakos*. Le nom Chamodrakaina, associé aux enfants morts non baptisés ou exposés, est tout à fait approprié pour une démone qui provoque le décès des enfants[166].

---

163 Cotelerius 1677, p. 149, art. 489–490. Pour Môr(r)a provoquant des maladies, cf. également *infra*, p. 238.

164 Cf. ms. vi. Kalê est également le nom de l'un des «sept démons grecs» d'un exorcisme byzantin (Delatte & Josserand 1934, p. 213). Pour la Néraïde, cf. *infra*, p. 285.

165 Pour les noms de Gulou, Moire, Moiradou et Harpagou, cf. ms. xix. Pour le sens des termes, cf. Dimitrakos 1964, s.v. *moira*, *moirazô* et *moirainô*; Andriotis 1967, s.v. Pour les Moires dans le folklore néo-grec, cf. Megas 1967. Le nom Harpagou provient du verbe *harpazô*: «saisir, attraper». Pour Harpagou provoquant la mort des enfants, cf. Chatzigakis 1960, p. 148.

166 Ms. ii. Le terme *chamaedraco* désigne une espèce de serpent africain chez Solin. 27, p. 138, Mommsen. À Byzance, on rencontre ce terme comme nom propre à partir du IXe s. et il

Enfin, Gulou porte le nom Amorphou(s), qui fait penser à l'*amorphon daimonion*, mentionné dans plusieurs exorcismes de Basile le Grand. Amorphou est construit sur l'alpha privatif combiné au terme *morphê*, « forme, aspect », et signifierait « sans forme » ou « laide », deux significations appropriées surtout pour une démone qui change aisément d'aspect[167]. Une des variantes est Morphou(s), un nom qui pourrait être associé au terme *morphôma* qui, dans la démonologie byzantine, désigne une forme, un spectre et a un sens analogue à celui du terme *phantasma*, fantôme, apparition[168]. D'ailleurs, Gulou porte aussi le nom de Phantazoutô, qui est en relation avec les termes *phantazomai*, « imaginer », *phantasma*, « fantôme », *phantasia*, « imagination », etc. *Phantasma* à l'époque byzantine désigne le fantôme, l'apparition démoniaque et il existe aussi des démons qualifiés de φαντασματικόν et φανταστικὸν δαιμόνιον ; il existe d'ailleurs un φάντασμα μεσημβρινόν, « de midi ». À la même époque, le terme *phantasia* peut désigner aussi bien l'apparition d'un démon qu'une affection que les démons provoquent chez les hommes, décrite comme un rêve érotique[169].

Les appellations de Gulou sont très nombreuses et nous n'avons traité que d'une infime partie. Les exorcismes contiennent non seulement plusieurs listes différentes des noms de Gulou, mais aussi diverses appellations de la créature, qui se retrouvent dans le corps même des récits. Même son nom principal varie, et les variantes peuvent apparaître dans le même texte. La multiplicité des graphies du nom de Gulou a été attribuée à la grande diffusion de la croyance attachée à la démone[170]. En tous les cas, ces noms sont d'une importance capitale, puisque c'est à travers eux que la démone est vaincue :

---

désigne un être surnaturel dès le XIIe (POLITIS 1904, I, n° 560–589, et II, p. 1220–1221 ; pour l'hypothèse de l'enfant exposé, POLITIS se base sur le terme byzantin *chameureton* qui désigne l'enfant exposé ; cf. par ex. *Souda*, s.v. *chameuretos*).

167 Pour le nom Amorphou(s), cf. mss i, xi, xii, xx, xxii, xxv et xxvi ; pour ses variantes parfois déformées, cf. mss v, x, xii, xviii et xxviii. Pour l'*amorphon daimonion*, cf. *Euchologion* 1869, p. 149, 151. Selon ROMAIOS 1956, p. 227–228, Amorphou proviendrait de la corruption des termes Môrou, Amôrou (*môro* = bébé), mais nous ne le suivrons pas sur ce point.

168 Pour Morphou(s), cf. mss xiv, xvi, xvii, xix, xxi et xxiv. Pour *morphôma*, cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 212.

169 Pour Phantazoutô, cf. ms. xix. Pour *phantasia*, cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 211–212, 229.

170 Variantes dans le même récit dans les mss vi et x. Cf. SORLIN 1991, p. 416. GREENFIELD 1989, p. 126–142, compare les listes des noms de la démone pour déterminer les relations entre les différents manuscrits.

leur révélation la met hors d'état de nuire. Il y en a plusieurs listes différentes, d'un nombre variant de douze à soixante-douze. Le nombre des noms de la démone est intéressant pour établir la chronologie de ces textes : les textes les plus anciens seraient ceux qui mentionnent douze noms, tandis que les plus récents en donneraient au moins vingt[171]. Le nombre fractionnel, le demi ajouté au nombre entier (douze et demi par exemple) sert à montrer qu'on n'a oublié aucun des noms de la créature. Il s'agit d'un souci de complétude, qui se retrouve dans l'énumération minutieuse des noms : ils doivent tous être dits, sinon l'exorcisme perd son pouvoir et la démone peut attaquer sous la forme et le nom qui ont été oubliés[172]. En effet, une des préoccupations principales de l'exorciste est de ne commettre aucun oubli dont un démon pourrait se prévaloir pour résister aux conjurations. Par exemple, il peut utiliser des expressions pléonastiques pour désigner les démons en utilisant des termes équivalents dans la même phrase (*pneumata* et *daimones*), ou en faisant suivre l'énumération de démons particuliers par des formules générales ; on conjure ainsi des démons « présents et absents » ou « connus et inconnus »[173].

Les noms de Gulou semblent bien correspondre à des hypostases, à des formes que la démone peut prendre, à des formes de son activité ou à des traits de son caractère. D'ailleurs, l'archange dit à la démone : ιβ′ ὀνόματα εἶσαι, « tu es douze noms (ou personnes) » et non « tu as douze noms ». En effet, le terme *onoma* signifie aujourd'hui uniquement « nom », mais dans la langue médiévale le terme signifiait également « personne ». Cela est également illustré dans le substantif *nomatoi* : « gens, personnes »[174]. Ainsi, le nom de Mouche corres-

171 Douze : txt. ix, p. 730, l. 26–29, ms. ix. Douze et demi : mss i, ii, iv, v, xi, xx, xxii, xxiv, xxv et xxviii. Quinze : ms. vi. Vingt : mss xii, xiv et xviii. Quarante : ms. xvii et xxi. Soixante-douze : ms. xix. Pour la chronologie des mss, cf. Greenfield 1989, p. 99.

172 Cf. Perdrizet 1922, p. 19, Aikaterinidis 1990, p. 249. Ce phénomène se rencontre également dans les 72 ½ familles de démons, les 7 ½ mers du monde, les 7 ½ puits d'eau salée, etc. (cf. Delatte & Josserand 1934, p. 226).

173 Delatte 1957, p. 115. Selon les croyances des guérisseuses modernes également, un oubli ou une erreur pendant l'énonciation d'une formule pourrait provoquer des catastrophes (cf. Arnaud 1913, p. 296).

174 Ms. xxii. Cf. Perdrizet 1922, p. 22. Pour *onoma*, cf. Stewart 1991, p. 284, n. 6. Andriotis 1967, s.v. *nomatoi*. Selon Oikonomidis 1975/1976, p. 262, cette conception aurait son origine dans la magie gréco-égyptienne, où les noms constituent des hypostases : ils correspondent entièrement à la forme, et le démon prend donc la forme de chacun de ses noms. Notons qu'il existe une notion similaire concernant les icônes : le culte des iconodoules s'adresse à l'hypostase du saint inscrite sur l'icône qui le représente (Auzépy 1987).

pond à la forme que Gulou prend pour s'introduire chez Mélitène. Outre en mouche, Gulou pouvait probablement se transformer en chien, comme le suggère son nom de Skilousia, une forme que les démons prennent volontiers dans les croyances byzantines[175]. Des noms comme Maudite, Damnée, Impure et Souillée, des termes courants pour désigner les esprits du mal à l'époque byzantine, la caractérisent de manière plus générale, alors que d'autres, comme Douleur des mères, la désignent plutôt d'après le résultat de son action[176]. Des noms comme Étrangleuse ou Buveuse de sang semblent correspondre à ses manières d'agir[177], alors que d'autres soulignent un trait de sa personnalité comme Menteuse, Infidèle ou Folle[178]. Certains de ses noms lui attribuent même des qualités positives. Par exemple, Gulou est Fort savante ou Très sage (Sophôtatê), ainsi que Didactique, et Logique. Parfois, elle se fait même attribuer un qualificatif et son contraire, selon les versions : ainsi elle est nommée Injustice (Adikia), mais aussi Justicière (Endikaios). Parfois, elle est également nommée à partir de noms propres : elle s'appelle Cyrille, comme le saint, et Melchisédech, comme le roi et prêtre de Salem qui bénit Abram. Sous son nom de Solômonê ou Solômousa, elle relève de Salomon, un de ses vainqueurs[179]. Finalement, elle porte des noms qui ne semblent pas signifier quelque chose : ces noms pourraient être « des déformations de vocables grecs désignant originellement les diverses formes de son activité »[180]. Il se pourrait que certains de ces noms, les

175 Pour le nom Mouche, cf. mss iv, xxv et xxvi. Notons que le terme « mouche » est également une dénomination populaire de maladie à l'époque byzantine (CONGOURDEAU 1996, p. 104, n. 16). Pour Skilousia, cf. ms. iv. Pour la forme canine des démons, cf. DIMITRAKOS 1964, s.v. *skulisios* ; JOANNOU 1950, p. 253.

176 Pour Douleur des mères (μητέρων ὀδυρμός), cf. ms. xix. Dans la plupart des textes (mss ii, vi, vii, x, xi, xiv, xix, xxv et xxvi) Gulou est qualifiée de « souillée et impure » (μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος), et on retrouve *miara* dans les listes de ses noms (mss i, xi, xii et xxviii), ainsi qu'*akathartos* en association avec *miara* (ms. xx). Pour Maudite, cf. ms. vi. Pour Damnée, cf. ms. xix. Cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 215.

177 Étrangleuse : mss viii et xxiii. Étrangleuse d'enfants : mss i, ii, iv, xi, xii, xiv, xvi, xviii, xix et xxviii. Buveuse de sang : mss i, v, xxii et xxviii. Pour les deux derniers noms, cf. également FRAGAKI 1978, p. 68.

178 Menteuse : ms. i. Infidèle : ms. xix. Folle : ms. xix (cf. DIMITRAKOS 1964, s.v. *lôlos*).

179 Pour Sophôtatê, Didactique, Endikaios, Cyrille et Melchisédech, cf. mss xvii et xxi. Pour Logique, cf. mss xiv, xvi et xix. Pour Adikia, cf. mss xii, xxv et xxvi. Pour Solômonê et Solômousa, cf. mss xvii, xviii et xxi. Pour saint Cyrille, cf. BAUDRILLART et al. 1956, s.v. *Cyrille*. Pour Melchisédech, cf. Genèse 14, 18.

180 Et non des « noms barbares » (βάρβαρα ὀνόματα) : cf. DELATTE & JOSSERAND 1934, p. 232. Sur les « noms barbares », cf. GAGER 1992, p. 9 ; KYRTATAS 1997, p. 123. Des noms incom-

plus incompréhensibles, soient de pures inventions de l'auteur de l'exorcisme, des noms qui «sonnaient» probablement comme inquiétants à ses oreilles, et probablement inventés pour arriver au nombre requis. En effet, les unités inintelligibles du langage magique, dont certains noms de Gulou, pourraient avoir un sens réel, mais consistant entièrement en leur impact sur les émotions. Leur sens serait donc celui de l'effet qu'un non-sens sonore peut avoir sur l'esprit[181]. On peut conclure que, comme le démon de l'Évangile, Gulou aurait pu dire: «mon nom est légion car j'ai plusieurs hypostases», ou alors «car nous sommes beaucoup» comme le sont les Geloudes de Jean Damascène[182].

Le nom représenterait la somme totale, invisible et permanente de l'être entier. Le nom serait l'essence de l'être; de là proviendrait le pouvoir qu'on lui attribue[183]. Dans les exorcismes, dès que l'on possède ses noms, on possède le pouvoir d'éloigner la créature. C'est le propre de la conjuration des démons. Parfois le seul récit de l'action, sans énumération des noms, suffit à conjurer la démone. Dans d'autres cas, le récit de l'action manque et l'exorcisme rapporte simplement les noms de la démone, sans contexte ou explication: les «mots de pouvoir» suffisent pour éloigner la démone. Dans les cas où le récit de l'action est présent, l'*historiola* fonctionne comme un précédent explicite de ce que l'exorcisme se propose d'accomplir dans le présent. Parfois nous avons le récit, sans les noms de la démone: la conjuration se fait par les noms d'une série d'anges et de saints[184]. L'homme, dans sa faiblesse, prie ces puissances bienveillantes de l'aider contre les puissances démoniaques. Sans l'aide céleste, il est absolument impuissant devant elles. Parfois, dans les exorcismes examinés, on prend toutes les précautions: on récite l'*historiola*, les noms de la démone et

préhensibles de Gulou sont par ex. Thounêakou (ms. vi), Gouphoktêr ou Adelarchou (mss xvii et xxi), etc.

181 Bonner 1950, p. 88–89; Christidis 1997; Gager 1992, p. 8–10.

182 Cf. *supra*, p. 104.

183 Gaster 1900, p. 136 et 152. Pour l'usage des noms dans l'antiquité, cf. Pulleyn 1997, p. 111, et plus généralement p. 96–115; l'auteur montre que l'idée d'une puissance intrinsèque des noms naît après l'époque classique. Cf. également Aubriot 2005. À propos de l'utilisation des noms dans les papyri magiques, cf. Graf 1991, p. 191–192: dans ce cas, appeler les dieux par leurs noms secrets établit une relation spéciale entre le magicien et la divinité; les utiliser, dans le but d'embrasser la plus grande partie possible des activités du dieu, assure que ce dernier, qui aime à entendre ses noms secrets, va écouter le magicien.

184 Pour les textes sans liste de noms, cf. mss iii (trad. par Gaster 1900, p. 146–148), vii, viii et xxiii (où la démone est conjurée par les noms saints). Pour un texte sans *historiola*, cf. ms. v.

ceux des saints[185]. De plus, on prend soin d'ancrer l'*historiola* dans le présent : « que celui qui possède le détournement de Gulou ne subisse aucun mal »[186].

L'image de la démone : les représentations prophylactiques

L'image de Gulou est à chercher sur les multiples représentations de saint Sisinnios répandues, comme les exorcismes relatifs, à travers la Méditerranée orientale. Le saint, souvent identifié par une inscription, est fréquemment représenté en vainqueur d'une démone. On le retrouve sous le nom copte de Soussinios, l'éthiopien Sosenios ou Sousneyos, etc. Les apologistes chrétiens font de Sisinnios un disciple de Mani ou même son successeur direct. Selon les *Actes de la dispute d'Archélaus avec Mani*, un texte écrit vers 330–340 de notre ère, Sisinnios embrassa le christianisme et révéla à Archélaus les enseignements secrets qui lui permirent de triompher de Mani en colloque public. Cette trahison lui aurait valu la sanctification et il serait devenu, dans tout l'Orient, un puissant protecteur contre les maléfices démoniaques et les maladies[187]. On a suggéré que Sisinnios appartiendrait à une légende conservée en l'état de tradition populaire chez les manichéens, dont les événements merveilleux auraient été mis plus tard sur le compte de Sisinnios de Nicomédie ou d'Antioche, martyr sous Dioclétien (284–305)[188].

La représentation la plus connue de saint Sisinnios se trouve sur une fresque du VIe–VIIe siècle de notre ère, découverte dans les ruines d'un grand monastère copte situé à Baouît, une localité de la Haute-Égypte proche d'Ashmounéin[189]. Cette fresque se trouve dans la chapelle XVII, sur chaque pendentif de laquelle est peint un saint à cheval ; les saints portent tous de grands manteaux flottants qui ne diffèrent que par la couleur. Il y aurait eu une deuxième

185 Cf. mss ii et x.

186 Ms. xxv.

187 Pet. Sic. (IXe s.), *PG* 104, col. 1265 (successeur direct). *Act. Disp. Arch.*, *PG* 10, col. 1429–1528. Pour Mani (216–276) et le manichéisme, cf. BROWN 1969.

188 BASSET 1893/1894, p. 134–135. En effet, dans le Synaxaire éthiopien (ibid, p. 129), il y a un article sur saint Sousneyos le martyr, fils de Sosipater, un ami de Dioclétien (284–304). Sousneyos a été baptisé à Nicomédie et connut le martyr à Antioche. Il y a aussi un Sisinnios d'Antinoé, martyr sous Dioclétien (RÉAU 1959, s.v. *Sisinnios d'Antinoé*). Selon DIDRON 1845, *23 novembre*, dans l'iconographie byzantine, le martyr saint Sisinius fêté le 23 novembre est représenté comme un vieillard. Sur les divers saints Sisinnios, cf. EUSTRATIADIS 1935, s.v. *Sisinnios* ; KOURILAS 1957, p. 39–40.

189 MAGUIRE 1995a, p. 57. Le monastère fut fondé au IVe s. par saint Apollo et a dû être abandonné suite aux persécutions arabes, vers le XIVe–XVe s. (CLÉDAT 1910, col. 207). Sur sa localisation exacte, cf. CLÉDAT 1904–1906, 1, p. I–II.

FIG. 8 *Saint Sisinnios terrassant Alabasdria. Fresque de la paroi ouest de la chapelle XVII du monastère de l'Apa Apollo à Baouît. VI*e*–VII*e *s. è.c.*

image de saint Sisinnios terrassant la démone à Baouît, une peinture murale aujourd'hui disparue.

Sur la fresque qui nous occupe, le saint, un cavalier armé vêtu du costume parthe ou phrygien, transperce de sa lance une démone couchée sous les pattes de son cheval. Celle-ci, nommée Alabasdria, est identifiée par une inscription, comme l'était également saint Sisinnios au moment de la découverte de la fresque dont la partie supérieure s'est par la suite écroulée[190]. La scène se déroule dans une prairie parsemée de fleurs dans laquelle évoluent plusieurs figures, « un jardin peuplé par les animaux démoniaques énumérés par Isaïe dans sa prophétie sur Édom »[191] : un personnage féminin ailé dont le bas du

190 PERDRIZET 1922, p. 13–14. CLÉDAT 1904–1906, 2, p. 79–80. BÉNAZETH 2005, p. 3–5. CLÉDAT (ibid., p. 81, n. 4) propose de rapprocher le nom d'Alabasdria d'Alabastronpolis, qui avait pour capitale Alabastria, d'où l'on tirait l'albâtre et qui était un lieu de relégation dans l'antiquité. FEYDIT 1973, p. 235–239, suppose une origine iranienne au nom d'Alabasdria.

191 SORLIN 1991, p. 425 et n. 77. Isaïe 34.

corps est une queue de reptile et qui est désigné comme « la fille d'Alabasdria », un jeune enfant nu dont seul le bas du corps est visible et un jeune centaure ailé, l'une des formes du démon connue par plusieurs récits[192]. Il y a encore un animal tacheté dont la tête manque, peut-être une hyène, sous laquelle sont figurés une chouette, un crocodile, un ibis, et un scorpion encadré de deux serpents. Au centre de ces animaux, un œil mal discernable est transpercé d'un poignard et de deux flèches empennées[193].

Il s'agit en fait du mauvais œil, tenu en respect par un cercle d'ennemis qui l'empêchent de nuire, un motif à fonction prophylactique fréquemment représenté sur les amulettes de l'antiquité tardive et de l'époque byzantine[194]. Il était également représenté sur les mosaïques de pavement, telle celle qui ornait le seuil du local des négociants en perles fines à Rome, sur le mont Coelius[195].

Une représentation intéressante du mauvais œil se trouve sur le verso d'une amulette non datée en cuivre argenté provenant d'Asie Mineure. Au-dessus d'une figure féminine étendue à terre, un œil est entouré de trois poignards, deux lions, un serpent, un ibis et un scorpion. Au-dessus de l'œil, il est inscrit *phthonos* : « jalousie, envie ». Sur le pourtour on lit l'inscription « sceau de Salomon, chasse tout mal du porteur (de l'amulette) » (σφραγὶς Σολομόνος, ἀποδίοξον πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ φοροῦντος (*sic*)). Au recto, Salomon nimbé et à cheval transperce de sa lance se terminant par une croix une démone étendue à terre. L'inscription l'entourant se lit : « va-t'en, détestée, Salomon te poursuit, Sisinnios, Sisinnarios » (φεῦγε, μεμισιμένι, Σολομόν σε διόκι, Σισίννιος, Σισιννάριος (*sic*))[196]. Le scorpion et le serpent sont des animaux étroitement associés au

---

192 Dans le texte copte de la *Vie de saint Paul*, AMÉLINEAU 1894, p. 4, saint Antoine rencontre un hippocentaure, incarnation du diable. Chez Jacques de Voragine (*ca* 1228/1230–1298), *La légende dorée* I, p. 121, ROZE 1967, l'hippocentaure indique à saint Antoine la route à suivre.

193 Cf. PERDRIZET 1922, p. 26–28. CLÉDAT 1904–1906, 2, p. 81, n'avait pas identifié l'œil.

194 BONNER 1950, p. 97–99 ; LECLERCQ 1907a, col. 1792–1793. Notons qu'il existe une tout autre interprétation de ce motif, selon laquelle l'œil constituerait une force positive attaquée par des entités démoniaques symbolisées par les divers animaux (cf. COSENTINO 2002, p. 56–57) ; cette hypothèse reste toutefois isolée.

195 PERDRIZET 1922, p. 29–30. Sur les mosaïques de pavement à fonction prophylactique, cf. VIKAN 1995, p. 10. Ex. chez OLSZEWSKI 2001. Sur l'iconographie du mauvais œil à l'époque byzantine, cf. MAGUIRE 1996, p. 106–118.

196 PERDRIZET 1922, p. 27 ; 1903, p. 47. Cf. également PETERSON 1926, p. 107 s. Cette amulette fut acquise au bazar de Smyrne par G. Schlumberger qui pensait erronément que Sisinnios-Sisinnarios était le nom du propriétaire de l'amulette (SCHLUMBERGER 1892, p. 74).

FIG. 9 *Salomon terrassant une démone. Amulette de cuivre argenté, acquise au bazar de Smyrne, date inconnue. Collection G. Schlumberger.*

phthonos. L'ibis, ennemi des reptiles nocifs, est un oiseau funeste au mauvais œil. Enfin, le nimbe et la croix de Salomon seraient dus à l'identification populaire de Salomon au Christ[197].

Pendant l'antiquité tardive et la prime époque byzantine, la représentation du saint cavalier aurait été l'image la plus populaire non seulement sur les amulettes chrétiennes, mais également sur les amulettes juives et païennes[198]. Les images prophylactiques chrétiennes portant les motifs du mauvais œil et du saint cavalier transperçant une démone sont souvent accompagnées d'inscriptions qui les définissent comme le « sceau de Salomon » ou le « sceau de Dieu »[199]. Selon le *Talmud*, Salomon aurait eu les démons en son pouvoir aussi longtemps qu'il fut agréable à Dieu, avant qu'il ne s'en détourne et

---

197 Pour le scorpion et le serpent, cf. DUNBABIN & DICKIE 1983, p. 32, n. 164 ; BONNER 1950, p. 77 s. Pour l'ibis, cf. OLSZEWSKI 2001, p. 12 ; SEYRIG 1934, p. 1–2, 6. Pour Salomon/Christ, cf. COSENTINO 2002, p. 46. Pour d'autres amulettes représentant Salomon à cheval transperçant de sa lance une démone et le mauvais œil entouré par ses ennemis, cf. par ex. MAGUIRE, MAGUIRE & DUNCAN-FLOWERS 1989, p. 4–5 ; MAKHOULY 1939, pl. XXXII, 1, h^{1-2} ; MILLET 1893, p. 638 ; PERDRIZET 1903, p. 49, fig. 6 et p. 54 n°s 2, 3 et 4 ; RUSSELL 1982, p. 540–541, fig. 4–5, et 1995, p. 39–41. Notons l'existence d'une amulette sur laquelle le saint cavalier transperce de sa lance non pas une démone mais un œil (VIKAN 1991/1992, p. 34–35, p. 50, fig. 16). Pour d'autres amulettes mentionnant saint Sisinnios, cf. *infra*, p. 194, 199–202.

198 VIKAN 1991/1992, p. 35. Pour l'association de traits juifs et grecs sur les amulettes, cf. KOTANSKY 1995.

199 BONNER 1950, p. 208–211, en donne plusieurs exemples. Ex. de « sceaux de Dieu » avec

FIG. 10 *Salomon terrassant une démone en présence de l'ange Araaph. Amulette de Cyzique, du IIIe ou du VIe–VIIe s. è.c. Collection A. Sorlin-Dorigny.*

n'adore des faux dieux. Grâce au « sceau de Dieu », il avait appris le nom, le pouvoir et les symptômes de la maladie que chaque démon engendrait chez les hommes[200]. Les chrétiens reconnaissaient dans le saint cavalier soit Salomon soit un saint de la Nouvelle Alliance[201]. En réalité, de telles images prophylactiques fonctionnent comme les *historiolae* des exorcismes. l'*historiola* opère une transmission de pouvoir du domaine mythique de la narration au présent humain ; l'amulette transmet le pouvoir du « mythe » représenté (par exemple la légende d'un saint) dans le présent du porteur. *Historiolae* et amulettes illustrent ces épisodes mythiques comme continuellement, constamment puissants[202].

Un exemple intéressant est celui d'une amulette de Cyzique datée entre le IIIe et les VIe–VIIe siècles. Sur les deux faces sont gravées des figures et des inscriptions au trait. Sur le recto, un lion piétine une femme renversée,

---

Salomon cavalier chez DELATTE & DERCHAIN 1964, p. 264, nos 376 et 377. Sur les expressions « sceau de Salomon » ou « de Dieu », cf. GIANNOBILE 2002, p. 172–175 ; PERDRIZET 1903, p. 55–61.

200 PERDRIZET 1922, p. 7. LECLERCQ 1907a, col. 1848.

201 PERDRIZET 1922, p. 15. BONNER 1950, p. 208–211, pense que Salomon pouvait transpercer Lilith sur les amulettes, personnages qui seraient remplacés par Sisinnios et Alabasdria dans l'Égypte copte (Baouît), et par Sisinnios et Gulou à l'époque byzantine. Il suggère que les amulettes de ce type étaient destinées à la protection des jeunes. Sur l'évolution du motif du saint cavalier, cf. *infra*, p. 203 s.

202 FRANKFURTER 1995, p. 464.

nue jusqu'à la taille. Devant le lion se trouve un œil placé verticalement. En haut, on aperçoit les bustes affrontés du soleil et de la lune[203]. Sur l'inscription circulaire on peut lire : « Michel, Gabriel, Uriel, Raphaël protège le porteur (de l'amulette) ». Dans le champ, se lit trois fois le mot « saint » (*hagios*). Au verso, la même femme étendue à terre est frappée par la lance d'un cavalier lancé au galop. Le cavalier, qui porte le costume militaire des empereurs, est guidé par un ange imberbe. Tous deux sont nimbés et chacun est accompagné d'une étoile. L'inscription circulaire se lit : « ἄγγελος Ἀραάφ, φεῦγε μεμισιμένι, Σολομόν σε διόκι (*sic*), « Ange Araaph, va-t'en détestée, Salomon te chasse ».

Cette amulette contient plusieurs éléments qui demandent explication. L'œil représenté sur le recto serait à rapprocher du mauvais œil, cette fois non entouré de ses ennemis, motif également commun sur les amulettes de cette époque[204]. Il pourrait servir à identifier la démone piétinée par le lion, animal qui figure régulièrement parmi les ennemis du mauvais œil. Aussi, un lion accompagné d'un serpent est un motif apotropaïque commun sur les amulettes de l'antiquité tardive et du début de la période byzantine. On a expliqué le lion comme une allégorie de Salomon, qualifié de « lion de la tribu de Juda, rejeton de David » sur certaines amulettes latines, une qualification provenant de l'Apocalypse[205]. En ce qui concerne les archanges dont on invoque la protection, notons que selon Origène chacun des archanges avait sa mission particulière : « à Raphaël l'œuvre des soins et de la médecine ; à Gabriel, la surveillance des guerres ; à Michel, le soin des prières et des supplications des mortels ». Ajoutons que selon les rabbins « les anges portent le nom de leurs fonctions ». On a suggéré qu'en raison de l'usage du singulier pour le verbe de la formule « protège le porteur » (διαφύλαξον τὸν φοροῦντα), celle-ci ne pourrait s'adresser qu'à l'archange dont le nom la précède immédiatement ; elle s'adresserait donc plus particulièrement à Raphaël, ce qui en ferait une amulette médicale[206].

---

203 SORLIN-DORIGNY 1891 (IIIe s.). PETERSON 1926, p. 106, 129 (VIe–VIIe s.). Pour LECLERCQ 1907a, col. 1847–1850, cette amulette ne serait pas forcément chrétienne, mais plutôt d'origine gnostique.

204 VIKAN 1991/1992, p. 35. SORLIN-DORIGNY 1891, p. 288–289, considérait l'œil comme un symbole complexe qui, dans les croyances alexandrines, représenterait le soleil, la lune, le bien-être et la santé.

205 DUNBABIN & DICKIE 1983, p. 33. Pour le lion symbolisant Salomon, cf. COSENTINO 2002, p. 56. Apocalypse 5, 5. Sur les amulettes latines, cf. LECLERCQ 1929.

206 Orig., *Princ.* I, 8, 1, trad. HARL, DORIVAL & LE BOULLUEC (texte de la trad. de Rufin, CROUZEL & SIMONETTI 1978). Pour les rabbins, cf. LECLERCQ 1907c, col. 2153. Pour l'interprétation du verbe de la formule, cf. SORLIN-DORIGNY 1891, p. 292. Sur les noms des archanges, cf. EITREM 1925, p. 77–80, et p. 110–111 (Michel) ; SCHWAB 1897, p. 159–160

La formule ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος, le τρισάγιον qu'on peut lire dans le champ du recto, bien qu'utilisée par les chrétiens, n'est pas un indice formel de christianisme. Elle démontrerait plutôt une influence judaïque[207]. Outre le *trisagion*, il y a dans le champ la formule grecque ΠΙΠΙ et semées ça et là les lettres ΡΠΣΣΣ. ΠΙΠΙ est une transcription grecque du nom hébreu de la divinité (Iahveh), qui ne tient compte que de la forme des lettres hébraïques et non de leur valeur phonétique ; quant aux lettres ΡΠΣΣΣ, elles signaleraient le nombre 666, le chiffre de la Bête dans l'Apocalypse[208].

Quant à l'ange invoqué sur le verso, Araaph, Ardaph ou encore Arlaph, c'est un ange souvent associé à Salomon sur les amulettes, sur lesquelles ce dernier transperce la démone. Son nom rappelle encore l'archange Amaraph/Raphaël, qui neutralise Gulou dans un exorcisme susmentionné. Araaph pourrait peut-être dériver de (ou être identique à) l'archange Raphaël, le même qui vainc Obuzouth dans le *Testament de Salomon*. Il a également été identifié à Assaf, le maître des chantres du roi David, qui aurait aidé Salomon à recouvrer son anneau qui lui avait été dérobé. On a aussi supposé un nom fabriqué d'allure hébraïque appartenant à la catégorie de noms donnés à des puissances magiques, fabriqués par une terminaison sémitique (*-aph*) accolée à du charabia (*ara*, *ararê*, *ararakara*, etc.) comme on en trouve dans les documents magiques. Le nom pourrait encore dériver du mot hébreu *ardaph* qui signifierait « le poursuiveur », et qui conviendrait à un ange dont la fonction est de chasser le démon. On a aussi suggéré qu'Araaph serait l'adaptation juive d'un démon païen, en raison d'une incantation inscrite sur une lamelle de métal trouvée dans une tombe à Samsum en Turquie. L'incantation évoque le « bon démon » (*agathos daimôn*) Arsaph. L'*agathos daimôn* est une notion païenne, mais dans ce cas, il s'agit d'un objet juif car le texte se termine par une référence à Moïse[209].

(Uriel), p. 203–204 (Gabriel), p. 283 (Michel), p. 361 (Raphaël). Pour Raphaël, cf. également DION 1976. Les quatre archanges sont mentionnés en rapport avec Gulou/Abuzou (Michel : mss xiii, xvii, xviii, xx, xxi, xxii, xxiii, xxiv et xxvi. Gabriel dans le ms. viii. Raphaël, dans le *Test.*, col. 1336 et dans le ms. vii. Uriel accompagne les autres archanges sur cette amulette et sur deux autres mentionnées en *infra*, p. 194, 197). SORLIN-DORIGNY 1891, p. 293–295, avait erronément interprété cette amulette comme médicale « pour le saignement du nez », en se basant sur l'identification du terme *araaph* au pluriel du mot-racine arabe *rahafa*.

207 Isaïe 6, 3. PHILONENKO 1975, p. 207 s. À propos du *trisagion* sur les amulettes, cf. PETERSON 1926, p. 234, 325.

208 PHILONENKO 2005, p. 424. Apocalypse 13, 17. SORLIN-DORIGNY 1891, p. 291.

209 ROBERT 1965, p. 268 (Ardaph). SPIER 1993, p. 37, n. 68 (Arlaph). Ex. d'amulettes d'Araaph

Enfin, les bustes du Soleil et de la Lune, tout comme le lion, constituent des motifs communs sur les amulettes des VIe–VIIe siècles[210]. Par exemple, les bustes affrontés du Soleil et de la Lune entourent le buste du Christ sur une médaille de Lydie, où Salomon est de nouveau représenté à cheval et transperçant la démone. Ils sont également représentés sur deux amulettes représentant le lion piétinant la démone et mentionnant l'ange Arlaph, et sur des amulettes de l'ange Araaph[211]. À l'époque romaine, à partir des règnes de Vespasien (69–79) et de Titus (79–81), apparaissent des pièces qui montrent sur le revers l'Éternité sous l'aspect d'une femme tenant en main les bustes du Soleil et de la Lune. Selon Horapollon, les Égyptiens « pour représenter l'éternité, écrivent le soleil et la lune parce que ce sont des éléments éternels ». Toutefois, Horapollon écrivait vers la fin du Ve siècle, au moment où ce symbole était répandu d'un bout à l'autre de l'empire[212]. En tout les cas, la présence du Soleil et de la Lune évoquerait la dignité suprême de celui qu'ils entourent, sa majesté et sa puissance. Le motif est passé dans l'iconographie chrétienne de la crucifixion, aussi bien orientale qu'occidentale, par exemple sur certains objets carolingiens[213].

La représentation des bustes du Soleil et de la Lune rappelle que dans l'exorcisme intitulé « Exécration de Gulou la souillée et l'impure », la démone jure « sur la couronne (disque ou cercle) du soleil et sur la corne de la lune » de ne pas s'approcher de la maison où seront écrits ses douze noms et demi et celui de saint Sisinnios. La « corne de la Lune » est le croissant dont celle-ci est coiffée, et le « disque du soleil » sa couronne circulaire de laquelle semblent jaillir des rayons de lumière. Nous pourrions donc avoir sur les amulettes une sorte d'illustration du serment de Gulou[214]. En tous les cas, la formule n'est

---

et Salomon chez PERDRIZET 1903, p. 47–51 ; SCHLUMBERGER 1892, p. 75–78. Pour Amaraph/Raphaël, cf. *supra*, p. 178. Pour Araaph/Raphaël, cf. RUSSELL 1982, p. 543. Pour Assaf, cf. MARQUÈS-RIVIÈRE 1950, p. 63, n. 1. Pour le nom fabriqué, cf. MATANTSÉVA 1994, p. 118–119, et p. 121, n° 4, 6 et 8, pour des amulettes à formules semblables. Pour *ardaph*, cf. LÉVY 1931. Pour l'*agathos daimôn* Arsaph, cf. WALTER 1989–1990, p. 37–38.

210 VIKAN 1990b, p. 88–89, n. 71, donne plusieurs ex. portant les deux motifs.

211 PERDRIZET 1903, p. 48 (médaille de Lydie). SCHLUMBERGER 1892, p. 75–78 (amulettes à lion). MATANTSÉVA 1994, p. 121, n° 4 et 8 (Araaph).

212 Pour le motif de l'Éternité, cf. DRIOTON 1944, p. 71–75. Horap. 1, 1. Selon BARB 1964, p. 14, n. 82, le couple soleil-lune exprimerait dans l'écriture hiéroglyphique l'« éternité ». Cependant, ce couple est rare dans les textes égyptiens et il pourrait être d'origine asiatique (DRIOTON 1944, p. 71–75).

213 PETERSON 1926, p. 129. DEONNA 1948, p. 62 et n. 11, p. 92.

214 Ms. XXV. Sur le « disque du soleil », cf. DIMITRAKOS 1964, s.v. *kuklos*.

pas inconnue : dans un exorcisme contenu dans un *Traité de magie* du début du XVIIIe siècle, Gulou est conjurée (parmi d'autres démons), non seulement par les noms de Sisinnios, de ses frères et de Mélitène, et ceux de l'ange Abaraph (= Araaph ?) et des quatre archanges, mais aussi « par la couronne du soleil et la corne de la lune »[215]. La démone représentée sur l'amulette est aussi sous le pouvoir des quatre archanges. La formule de cette amulette de Cyzique est similaire à celle de l'amulette d'Asie Mineure (fig. 9) : la phrase « va-t'en détestée, Salomon te chasse » est commune aux deux amulettes. Par l'usage d'un qualificatif indéfini comme « détestée », on éviterait de prononcer le nom abominable du démon. Si c'est le cas, ces médailles prophylactiques fonctionneraient à l'envers des phylactères écrits, où prononcer la totalité des noms de la démone assurait le pouvoir sur elle. Toutefois, il pourrait s'agir simplement d'une dénomination générique, tout comme dans les exorcismes où Gulou est désignée comme la « souillée ». Le mot « détestée », de sens général, servirait à ne pas désigner nommément le démon qu'il s'agit de conjurer, les phylactères devant protéger le porteur de n'importe quel démon[216]. Certes, on ne pourrait affirmer de manière certaine que l'amulette de Cyzique représente une démone identifiable à Gulou. Mais la représentation ressemble fort à celle de la fresque de Baouît (sur laquelle est représentée Alabasdria, le pendant copte de Gulou) et à celle de l'amulette d'Asie Mineure, où la créature étendue à terre est vaincue nommément par saint Sisinnios ; si ce n'est Gulou, il doit s'agir d'une démone analogue et « détestée » comme elle. Il se pourrait également que ces amulettes ne représentent pas toujours une démone précise, mais qu'elles protègent plutôt leur porteur des démons en général.

Sur certaines amulettes la représentation du saint cavalier terrassant la démone est combinée à l'inscription des premiers versets du psaume 90, qui ont une fonction apotropaïque. Ce psaume développe le thème de la protection divine accordée au juste et mentionne le démon de midi, dont il a été question plus haut. Un bracelet-amulette du VIe siècle, probablement fabriqué en Égypte, invoquant la protection de Sisinnios, contient aussi l'inscription du début du psaume 90 qui, à cette époque, apparaît fréquemment sur les amulettes ainsi que sur des inscriptions funéraires et des linteaux de maisons de l'Orient méditerranéen. Ce bracelet-amulette fait partie d'un groupe de bracelets similaires datés entre le IVe et le VIe–VIIe siècle, dont la majorité porte une inscription du début du psaume 90 et une représentation du saint cavalier[217].

---

215 Ms. iv.

216 PERDRIZET 1903, p. 55. Pour des formules semblables, cf. LECLERCQ 1907a, col. 1854.

217 Pour le bracelet-amulette, cf. DALTON 1924, p. 389–390, pl. XVII, 3 ; LECLERCQ 1950b,

Comme le bracelet susmentionné, une gemme en hématite non datée provenant peut-être de Jérusalem identifie le saint cavalier comme Sisinnios. Il en va de même sur une amulette byzantine tardive. Mentionnons encore une amulette en bronze du Ve–VIe siècle provenant des provinces orientales de l'Empire byzantin; sur une face est représenté le motif du saint cavalier transperçant la démone, avec inscription du nom de Sisinnios, et sur l'autre une Vierge trônant tenant le Christ enfant dans ses bras. Enfin, une amulette du VIe siècle d'origine égyptienne invoque un certain Bisisinnos ainsi que Michel, Gabriel, Uriel et Raphaël, contre l'*apatê* (le mensonge, la tromperie, l'embûche); Bisisinnos serait identique à Sisinnios[218].

Les amulettes les plus intéressantes sont toutefois celles sur lesquelles la créature vaincue est identifiable. Les amulettes des deux fils de Christina nomment à la fois Gulou, sous son nom d'Abuzou, et saint Sisinnios. L'histoire du rapprochement de ces deux amulettes repose sur un hasard plutôt étonnant : Henri Seyrig publia une première amulette fragmentaire en 1934, puis en découvrit une autre, quasiment identique, en 1965 – cette fois-ci complète et bien conservée[219]. Les deux amulettes en bronze datent de l'antiquité tardive et appartiennent manifestement à deux frères, Théodore et Constantin. Elles ont été fabriquées dans le même atelier et proviennent probablement du même cimetière palestinien[220]. L'amulette de Théodore, fragmentaire, porte sur les faces A et B des inscriptions et des représentations mutilées, identiques à celles de l'amulette de Constantin qui, elle, est complète. Sur la face A de cette dernière figure le motif du soleil et de la lune, ainsi qu'un homme barbu en habit long. Debout, il brandit un fouet vers une petite forme courbée fuyant vers la

---

col. 1497–1498, fig. 10920. Sur l'usage du ps. 90, cf. FEISSEL 1984, p. 575–579; GIANNOBILE 2003, p. 131–132. Sur le groupe de bracelets-amulettes, cf. FEISSEL 1984, p. 575–576; VIKAN 1991/1992, p. 35, 39; MAGUIRE, MAGUIRE & DUNCAN-FLOWERS 1989, nº 134.

218 SPIER 1993, p. 37, pl. 6e (gemme en hématite). BONNER 1950, p. 220 (amulette byzantine tardive). FULGHUM HEINTZ 2003, fig. 169, p. 288 (amulette en bronze). AINALOV 1961, p. 250–255, fig. 115; PETERSON 1926, p. 121; SEYRIG 1934, p. 9 (Bisisinnos). Pour une approche générale de ces amulettes, de leurs matériaux, leurs représentations et leurs formules, cf. VIKAN 1999. Ajoutons certains objets sur lesquels l'on a voulu voir le nom de Gulou mais dont l'interprétation est controversée (VIKAN 1984, p. 79, n. 89, à propos d'un sceau du Ve s. en cristal de roche et d'une boucle de bracelet en or du VIe–VIIe s.; *contra* : SPIER 1993, p. 37, n. 70).

219 SEYRIG 1934, p. 5–9. Seyrig confia la publication de la deuxième amulette à A.A. Barb (cf. BARB 1972).

220 Peut-être El-Gish en Galilée ou Khirbat-al-Karak en Palestine, où l'on a trouvé un certain nombre d'amulettes semblables (cf. BARB 1972, p. 353).

FIG. 11 *Amulette en bronze de Constantin, fils de Christina. Elle provient de Palestine et date de l'antiquité tardive. Localisation inconnue.*

gauche[221]. On ne distingue que les jambes et les bras de cette dernière, vaguement aussi sa tête, mais à la place du corps il y a uniquement trois points, ce qui rappelle la description de l'Obuzouth du *Testament* dont on ne distingue que la tête, le reste du corps étant dans l'obscurité. La face B porte le motif du mauvais œil et l'inscription suivante : « Va-t'en, va-t'en, Abizou, car ici habitent Sisinis et Sisinia et le λάβραξ κοίων (*sic*), protège (φύλαξον) Constantin que Christina a engendré. Un seul dieu »[222]. Abuzou doit donc craindre la maison que protègent non seulement le puissant saint Sisinnios, mais également une certaine

221 Pour une représentation semblable sur une amulette qui évoque Salomon, cf. BARB 1972, p. 347–348, fig. 3 ; BONNER 1950, nº 339.

222 ΦΕΥΦΕΥΑΒΙ/ ΖΟΥΕΝΘΑΓΑΡΚΑΤΟΙ/ ΚΙΣΙΣΙΝΙΣΚΑΙΣΙΣΙΝΙΑ/ ΚΑΙ Ο ΛΑΒΡΑΞΚΟΙΩΝ/ ΦΥΛΑΞΟΝ ΚΟΣΤΑΝΤΙ/ ΝΟΝ ΟΝ ΕΤΙΚΤΕΝΘ/ ΧΡΙΣΤΙΝΑΕΙΣΘΕΟΣ. Selon BARB 1972, p. 349, le signe peu visible Θ après *etikten*, à savoir la première lettre du verbe *thanein*, « décéder », se rapporterait à Christina, la mère de Constantin, qui serait décédée au moment de la fabrication de l'amulette.

sainte (?) Sisinia, qu'on pourrait considérer comme sa sœur, suivant le modèle des noms des frères de Sisinnios, Sênodôros et Sinês, à sonorité semblable. On pourrait se demander si cette multiplication de noms similaires n'aurait pas comme but d'accroître la puissance du saint en lui adjoignant des aides. Ces acolytes, aux noms similaires au sien, semblent être sa multiplication; ils accroissent son pouvoir, de la même manière que les noms de Gulou, ses hypostases, représentent sa puissance[223]. Mais Sisinnios et Sisinia ne sont pas seuls, le λάβραξ κοίων (qu'il faudrait lire κύων), le « chien vorace », habite avec eux ; peut-être s'agit-il d'un chien de chasse qui accompagne les saints cavaliers partant à la poursuite de la démone[224].

La formule prophylactique *phulaxon*, qui protège ici Constantin, ainsi que *phulasse*, *diaphulasse*, est très courante sur les amulettes aussi bien païennes que chrétiennes. La *Septante* emploie également volontiers ce verbe, par exemple dans le psaume 90[225]. La formule ἔνθα ou ἐνθάδε κατοικεῖ, « ici habite », est fort commune pour enjoindre au mal de ne pas s'approcher de la maison ou du porteur de l'amulette car « ici habite » un protecteur puissant. Par exemple « ici habite » Héraclès, notre seigneur, le Christ, Abram, etc. La formule la plus courante invoquait la protection d'Héraclès. Elle était inscrite sur des linteaux, des seuils, des pavements de maisons, ou sur des autels[226]. La formule φεῦγε (va-t'en) est également fort répandue depuis l'antiquité. Elle est déjà utilisée pour contraindre les démons à partir sur une tablette de plomb du IVe–IIIe siècle avant notre ère provenant de Phalasarna en Crète. Par la même formule, sur un papyrus magique du Ier siècle avant notre ère, on commande aussi au mal de

223 Pour les noms Sisinnios, Sênodôros, etc., cf. *infra*, p. 212 ; il y a aussi Sisinnios, doublé de Sisinnarios sur l'amulette d'Asie Mineure (fig. 9). SEYRIG 1934, p. 8, parle à ce propos de la grande aptitude que manifeste Sisinnios à se dédoubler.

224 Pour le *labrax kuôn* en tant que chien de chasse, cf. ROBERT 1965, p. 267, n. 1 ; *koiôn* est une graphie vulgaire ; l'adjectif *labros* signifie « impétueux, vorace », et les adjectifs expressifs en -*ax* sont très fréquents (le substantif *labrax* désigne un poisson, le bar ou « loup de mer » : cf. D'ARCY THOMPSON 1947, s.v. *labrax*). En effet, dans le ms. XXV, les saints sont désignés comme des « chasseurs ». SEYRIG 1934, p. 7, considérait ce chien comme un animal infernal qui inspire l'effroi.

225 BONNER 1950, p. 96 ; ROBERT 1981, p. 29–30 et n. 18.

226 Pour *enthade katoikei*, cf. ROBERT 1965, p. 266. Pour Héraclès, cf. Diog. L., *Phil. V.* 6, 39 et 50 ; Cl. Alex., *Strom.* 7, 4, 26, 1–2 ; Theod. Cyr., *Ther.* 6, 20. Pour les endroits où la formule était inscrite, cf. ROBERT 1965, p. 266, n. 1 ; SEYRIG 1934, p. 9. À Thasos par ex. elle était employée sur le seuil d'une maison du IIIe–IVe s. è.c., sur le seuil de l'Odéon et sur un linteau de maison d'époque tardive (BERNAND & SALVIAT 1962, p. 608–609, nº 23).

tête de partir[227]. La formule εἶς θεός qui clôt le texte, est une formule païenne fort courante. La formule chrétienne complète est εἶς θεός ὁ νικῶν τὰ κακά, « un seul dieu, le vainqueur des maux », et elle a été adoptée à partir du IIIe siècle par les milieux juifs et chrétiens[228].

Sur la face A de la même amulette de Constantin on peut lire l'inscription suivante : « Cheval (?), Michel, Gabriel, Uriel, aide ; on t'a semé, on t'a oint, on t'a récolté, on t'a éloigné ; sceau de Dieu sois avec nous ; je suis *noskam* ; dévore »[229]. Cette inscription, au premier abord énigmatique, résulte du mélange de plusieurs formules prophylactiques. Le mot *hippos*, « cheval », au début du texte, est isolé. Il pourrait provenir d'une formule qui se trouve sur quelques amulettes syro-palestiniennes de l'antiquité tardive énumérant divers symboles apotropaïques. La formule entière est « cheval, mulet, ibis, membre viril droit (ou dressé), autruche, Apollo » (ἵππος, μοῦλος, ἶβις, εὐθεῖα κωλῆ ἀνδρός, στρουθοκάμηλος, Ἀπόλλο) ; il s'agit d'une énumération de symboles apotropaïques qui tient lieu de représentation. Les vertus apotropaïques du cheval ne sont pas attestées, mais il pourrait jouer ce rôle par sa relation aux autres symboles énumérés – l'ibis, l'autruche et le phallus sont des symboles apotropaïques répandus, tandis que le terme Apollo désignerait soit Apollon invoqué en tant que « celui qui éloigne les maux », soit Apolluôn, le nom de l'exterminateur infernal mentionné par l'Apocalypse[230]. On a également pensé que le mot *hippos* ne signifie pas ici « cheval » mais *pudenda muliebra* (littéralement « parties honteuses féminines »), symbole dont la vertu apotropaïque serait équivalente à celle du phallus[231]. En effet, selon Hésychius, *hippon* « (désigne) le membre (*morion* : parties génitales) de la femme et de l'homme ». Le cheval étant considéré dans toutes sortes de sources antiques comme d'une

227 JORDAN 1992, p. 194, l. B, F et G ; KOTANSKY 1995, p. 253–254. *PGM* II, 20 ; FARAONE 1992, p. 46.

228 BELAYCHE 2007, p. 93–102 ; VERSNEL 1981a, p. 12–13, et 1990, p. 205. Pour la formule chrétienne, cf. BELAYCHE 2007, p. 97 ; PETERSON 1926, p. 91 s. ; SEYRIG 1934, p. 7.

229 ΙΠΠΟΣ ΜΙΧΑΗΛ ΓΑΒ/ ΡΙΗΛΟΥΡΙΗΛ ΒΟΗΘΙ/ [θε]ΟΣΣΕΕΣΠΙΡΕΝΑΛΙΨΕΘΕΡΙΣΕΑΛΕΥΕ/ ΣΦΡΑΓΙΣΘΕΟΥΜΕΘΗΜΩΝΓΕΝΟΥ/ ΕΓΩΕΙΜΙ ΝΟΣΚΑΜ/ ΚΑΤΑΦΑΓΕ.

230 Pour la formule entière des amulettes syro-palestiniennes, cf. BONNER 1950, p. 215 ; LECLERCQ 1907a, col. 1850 ; SCHLUMBERGER 1892, p. 80–81. Pour l'ibis et l'autruche funestes au mauvais œil, cf. SEYRIG 1934, p. 1–2, 6. Pour des amulettes qui les représentent aux prises avec des serpents, cf. BONNER 1950, p. 212–214. Pour le phallus, cf. BONNER 1950, p. 215 ; DUNBABIN & DICKIE 1983, p. 31 ; ex. chez LECLERCQ 1907a, col. 1844. Pour Apollon, cf. BONNER 1950, p. 215. Pour Apolluôn, cf. BARB 1972, p. 353. Apocalypse 9, 11.

231 BARB 1972, p. 352.

nature particulièrement lascive, il pourrait être évoqué en connexion avec le phallus[232].

Suit l'invocation et l'appel à l'aide des archanges. La phrase « on t'a semé, on t'a oint, on t'a récolté, on t'a éloigné » est assez obscure, mais elle rappelle la formule inscrite sur une amulette de bronze du British Museum : « la faim (*limos*) t'a semé, l'air (*aêr*) t'a récolté, la veine (*phleps*) t'a dévoré »[233], que nous analyserons par la suite. Ensuite, on invoque l'aide du « sceau de Dieu », expression fréquemment rencontrée sur les amulettes représentant Salomon terrassant une créature démoniaque. Suit la formule énigmatique « je suis *noskam* ». « Je suis » est une expression magique chargée de pouvoir ; on a proposé de reconnaître en *noskam* le mot latin *noscam* (je reconnaîtrai) transcrit en caractères grecs. Sur deux amulettes, sur lesquelles le saint cavalier terrasse la démone, on peut lire ἐγώ εἰμι νοσκαμαρδοτεναν, qui serait la formule non abrégée. Cette formule a été classée parmi les mots inintelligibles utilisés en magie. On a également suggéré une formule syrienne, ou la réminiscence d'une expression latine. En effet, il se pourrait que la formule soit contenue dans la Première épître aux Corinthiens de saint Paul, où l'on trouve, traduite par la *Vulgate*, l'expression *cognoscat sicut et cognitus sum* : « alors je connaîtrai comme je suis connu ». Toutefois, la formule *noskamardotenan* et la présence de Σολωμόν ὁ [ν]όσκαμ, φύλαξον (*sic*), sur l'amulette mentionnée ci-dessous, nous font penser qu'il vaudrait en effet mieux laisser cette formule inexpliquée[234].

Quant à l'impératif qui termine le texte, « dévore, avale » (*kataphage*), il semble isolé et incohérent mais en réalité, il suit la formule de la ligne précédente « on t'a semé, on t'a oint, on t'a récolté, on t'a éloigné ». Cette formule est fréquemment suivie par un impératif : par exemple « bois et mange du sang », ou quelque variante ; cet impératif aurait comme but de faire cesser l'écoulement du sang, ou encore de promouvoir et protéger la gestation. Ce qui pourrait peut-être expliquer les impératifs de boire et de manger du sang est la formule « tu as soif Tantale, bois du sang », qui se trouve sur une amulette antique en hématite contre les hémorragies de la matrice ; le fait que ce

232 Hesych., s.v. *hippon*. Sur le cheval, cf. GEORGOUDI 1990b, p. 117–121.

233 BONNER 1951, p. 334 s., n° 51 ; SPIER 1993, pl. 6 f. Sur cette formule qui se trouve sur un type d'amulettes dites « de l'utérus », cf. *infra*, p. 201–202.

234 Pour « je suis », cf. BARB 1972, p. 351. Pour l'amulette avec la formule *noskamardotenan* laissée inexpliquée, cf. BONNER 1950, p. 214, pl. XVI, n° 312. Pour *noskamardotenan* en tant que formule syrienne, cf. ROBERT 1981, p. 34, p. 31–32. Pour Paul, cf. BARB 1972, p. 356–357. Paul, Première épître aux Corinthiens 13, 12.

soit précisément Tantale que l'on invite ici à apaiser sa soif indiquerait que l'on s'attend à ce que le sang se retire aussitôt que Tantale tentera de le boire, donc que l'hémorragie s'arrêtera. Notons que selon les lapidaires, l'hématite a des vertus hémostatiques[235].

Le terme *noskam*, ainsi que les noms Abizou, Sisinnios, Sisinnia et Salomon, se retrouvent sur une autre amulette palestinienne de même époque, fort fragmentaire. Il subsiste malgré tout, sur les deux faces, les traces de la partie supérieure d'un Salomon cavalier. L'inscription de la face A, quasiment identique à celles des amulettes précédentes, se lit : « Va-t'en (*pheuge*), va-t'en Abizion, car ici habitent Sisinis et Sisinia et le chien vorace (*labrax koion*), Salomon le *noscam*, protège (*phulaxon*) ». Sur la face B on peut lire : « Reste loin, créatrice de désert Aitria, sous le pouvoir de Dieu qui est avec moi, le tout-puissant, le créateur, celui qui t'a vue pour [t'exterminer ?]. Reconnais-moi, toi qui vaincs le mal ». Aitria ne figure pas parmi les noms de Gulou. On a dès lors pensé qu'il s'agit d'un démon palestinien local. On pourrait également considérer Aitria comme un autre nom de la démone Abizion, mentionnée sur la face A de l'amulette[236]. En tout cas, comme *erêmothetês*, elle a une fonction commune aux démons *erêmopoioi*, « créateurs de désert ». Le désert est le domaine par excellence de Satan dans le Nouveau Testament, et les démons en général font des lieux déserts leur demeure habituelle. On a considéré le γνῶσον comme une réminiscence de la Première épître aux Corinthiens de Paul : τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην, « mais alors je connaîtrai comme je suis connu », ce qui pourrait expliquer le *noscam* de l'amulette précédente. Cependant, ici le γνῶσον sert à se faire reconnaître et conséquemment protéger par Dieu[237].

---

235 Pour la fonction de la formule, cf. SPIER 1993, p. 46. Pour Tantale, cf. BARB 1952, p. 272–274. Pour les vertus de l'hématite, cf. BARB 1952, p. 279 ; VIKAN 1984, p. 81. Pour des amulettes semblables, cf. DELATTE & DERCHAIN 1964, p. 258–259, n° 364 ; MASTROCINQUE 2000, p. 137–138. SPIER 1993, p. 46, n. 121, ajoute que les démons mangent ou boivent du sang, mais nous doutons qu'on encouragerait un démon à le faire.

236 BARB 1972, p. 353–357. La variante Abizion est une forme de nominatif féminin (ROBERT 1965, p. 268, n. 4). BARB 1972, p. 356, restitue : Ἀποστάτ(ε)ι ἐρημοθέτης Αἴτρια [ὑπὸ τὸν] θεὸν ἔς με τὸν παντοκράτορα καὶ δημιουργὸν ὅτι ἑώρακέ σε ἵνα σε [ἀπολλύῃ]. Γνῶσό[ν] με ὁ νικῶν τὰ κ[ακά].

237 Pour les démons *erêmopoioi*, cf. Bas. Caes., *PG* 30, col. 277. Pour le désert dans le Nouveau Testament, cf. Luc 11, 24 ; EITREM 1966, p. 13. Pour les démons habitant des lieux déserts, cf. JOANNOU 1950, p. 252. Pour *gnôson*, cf. BARB 1972, p. 353–357, qui voit en Aitria la déformation de quelque nom divin sumérien. Paul, Première épître aux Corinthiens 13, 12.

FIG. 12 *Arlaph terrassant une démone. Amulette de bronze du VIe–VIIe s. è.c. Collection privée.*

Sur le verso d'une amulette de bronze, datant du VIe–VIIe siècle se retrouve le personnage debout fouettant une petite figure qui a les mains liées derrière le dos et qui court vers la gauche, représentation semblable à celles des amulettes de Théodore et de Constantin. Le vainqueur porte cette fois le nom d'Arlaph. En dessous de lui, un lion s'avance vers la droite et des symboles parsèment le champ. Il est inscrit : « sceau de Salomon (sois) avec le porteur (de l'amulette) », ainsi que le fameux ἐγώ εἰμι νοσκαμ. Au verso, un *ouroboros* entoure l'inscription, accompagnée de la représentation d'un serpent et de symboles divers. L'inscription, suivie par le nom de la propriétaire de l'amulette, Marathba, fille de Porphyria, se lit : « va-t'en, va-t'en, Abizou, ici habitent Sisinis et Sisinnia et le chien vorace (λάβραξ ὁ κύον (*sic*)) »[238].

238 SPIER 1993, p. 38, pl. 6c. l'*ouroboros* est un serpent qui se mord la queue, figure magique largement répandue (BETZ 1992, p. 337, avec bibliographie ; GAGER 1992, p. 268 ; LANCEL-

FIG. 13 *Pendentif en argent gravé, provenant d'Asie Mineure et datant probablement du* X*e*–XII*e* *s. Ashmolean Museum, Oxford.*

Le motif du cavalier qui transperce la démone se retrouve au verso de certaines amulettes du type dit de l'*hustera* (utérus). Ces amulettes portent au recto un motif commun, la représentation d'un visage duquel rayonne un nombre varié de serpents, motif en général accompagné de la formule qui commence par « matrice noire, noircie » (ὑστέρα μελάνη μελανομένη (*sic*))[239]. Une de ces amulettes, un pendentif en argent gravé provenant d'Asie Mineure et datant probablement du Xe–XIIe siècle, nous intéresse plus particulièrement. La face A porte le motif du visage entouré de sept serpents, un autre serpent approchant, un buste surmonté d'une croix, et une figure nimbée, debout, tenant un bâton. Le champ est parsemé de branches de palme, de symboles et d'inscriptions embrouillées parmi lesquelles on peut supputer : σφραγὶς Σολομῶνος, ἅγιος et πίνω (« je bois »). L'inscription circulaire est également altérée et en partie incompréhensible, mais elle préserve la fin de la formule habituelle de l'*hustera* : « … tu t'enroules comme un serpent, tu rugis comme un lion, comme un mouton »[240]. La face B représente le cavalier nimbé transper-

LOTTI 2002). Pour une autre amulette qui mentionne Sisinnios, Sisinnia et très probablement Abuzou, cf. CHÉHAB 1986, p. 183–184, pl. XLVII, 1–2.

239 SPIER 1993, p. 29 et *passim*. Cf. également BARB 1953, p. 208–212. Notons qu'un des noms de Gulou est Melani (ms. xix). Notons également un « Exorcisme de saint Grégoire contre Abra » contenu dans des *Euchologia* officiels du XIIe au XVe s., où le mauvais esprit (*abra*) est nommé *abizou* et μελανή μεμελανωμένη, du début de la formule de l'*hustera* ; cet esprit est vaincu par l'archange Michel (cf. ARNAUD 1913, p. 293).

240 SPIER 1993, p. 30, p. 55, nº 33, pl. 3a. SEYRIG 1934, p. 3, à propos d'une amulette avec la représentation d'un ibis avec un serpent, propose de rattacher *pinô* non pas au verbe boire

çant la démone. Un ange se tient debout devant eux et des symboles parsèment le champ. L'inscription circulaire érodée se lit : « Va-t'en Abizou Anabardalea Sisinis te chasse, l'ange Araph … ». Anabardalea est l'un des noms de Gulou fréquemment mentionné dans les exorcismes[241].

La formule la plus complète de l'*hustera* est la suivante : « matrice noire, noircie, tu t'enroules comme un serpent, et tu siffles comme un dragon et tu rugis comme un lion et comme un agneau couche-toi (ou endors-toi) ». Par cette conjuration, le démon devait devenir doux comme un agneau. Notons que l'expression « rugissant comme un lion » (βρύξας ὡς λέων) est une formule figée employée à propos des « mauvais empereurs » byzantins, les iconoclastes. De plus, le « mauvais empereur » Constantin v « siffle comme un dragon » et est souvent qualifié de « dragon » par ses détracteurs[242]. Notons qu'une amulette non datée du British Museum porte une formule similaire : « la faim t'a semé, l'air t'a récolté, la veine t'a dévoré. Pourquoi mâches-tu comme un loup, pourquoi avales-tu comme un crocodile, pourquoi rugis-tu (ou mords-tu ?) comme un lion, pourquoi charges-tu comme un taureau, pourquoi t'enroules-tu comme un serpent, pourquoi te couches-tu comme une créature apprivoisée ? ». La première moitié de cette formule se trouve également sur les amulettes de Théodore et de Constantin (fig. 11), et la deuxième sur celle de l'*hustera* (fig. 13). Dans les deux cas, la formule se trouve en association avec Abuzou et Sisinnios. La deuxième partie de la formule nous rappelle que, dans les exorcismes, Gulou prend souvent l'aspect d'un serpent ou d'un dragon pour pénétrer dans les maisons[243].

---

mais au verbe qui exprime la faim (*peinaô-ô* : « j'ai faim ») ; ce verbe illustrerait l'intention de l'ibis de manger le serpent.

241 L'association de la représentation de l'utérus et de celle du saint cavalier se retrouve sur d'autres amulettes présentées par Spier 1993, pl. 2a et b, p. 27, 30, 44, 46, 53, 54. Pour le nom Anabardalea de Gulou (avec ses variantes), cf. mss ii, v, xi, xii, xiv, xvi, xvii et xxi. Lawson 1909, p. 179, se basant sur le terme latin *bardala*, traduit Anabardalea par « celle qui s'élance en l'air comme une alouette ». Greenfield 1989, p. 125, n. 76, rapproche d'Anabardalea, le nom Dardalousa (ms. xii), associé à trois reprises à l'appellation *zôdion pterôton* (mss xiv et xvi) et *zôopterou* (ms. xviii), alors peut-être ce nom aurait-il quelque chose à voir avec « un animal ailé ». Le terme néo-grec *zôdion* ou *zoudion* peut également désigner la créature surnaturelle, l'*exôtiko* (Politis 1904, ii, p. 1119–1122 ; cf. *supra*, p. 79, n. 329).

242 Pour la formule complète, cf. Spier 1993, p. 29. Cf. également Schlumberger 1892, p. 89–91. Pour les mauvais empereurs rugissants, cf. Steph. Diac. § 10, p. 100, l. 6, p. 193, n. 68, Auzépy. Pour Constantin v, cf. Steph. Diac. § 55, p. 155, l. 5 et 10, § 65, p. 166, l. 28, p. 230, n. 241, p. 252, n. 352, Auzépy.

243 Bonner 1950, p. 217 et 1951, p. 334 s., nº 51. Mss xxi et xxvi. Autre ex. d'amulette semblable

Que signifie cette association entre Abuzou, Sisinnios et la représentation de l'*hustera* ? On a suggéré que le « visage » de cette image représenterait un ou plusieurs démons du *Testament de Salomon*. Le visage entouré de sept serpents serait associé aux sept démons féminins apparaissant devant Salomon, tandis que le visage entouré de douze serpents serait lié aux exorcismes de Gulou où elle est pourvue de douze noms. Les deux images serviraient à combattre Gulou[244]. On pourrait aussi penser à l'aspect d'Obuzouth, décrite comme un esprit dont seule la tête est visible, ce qui pourrait correspondre au visage sans corps de l'image de l'*hustera*. Cependant, l'hypothèse est insatisfaisante ; sur les amulettes à cavalier, le corps de la démone représentée est toujours visible. De plus, l'image de l'*hustera* n'est jamais accompagnée d'un saint cavalier sur la même face. Les amulettes de l'*hustera* proviennent d'une tradition fondée sur le folklore médical, tradition qui considère l'utérus comme une créature indépendante vivant dans le corps humain et y errant à son gré, ce qui provoque toutes sortes de maladies comme les maux d'estomac, les coliques, la migraine et la fièvre. Selon cette conception, cet organe se trouverait aussi bien dans le corps masculin que dans le féminin ; ainsi ces amulettes seraient également destinées à des hommes. Une tradition magique importante s'adresserait à cet utérus voyageur, et son association ponctuelle avec Gulou/Abuzou suggère que certaines de ces amulettes auraient été utilisées pour protéger des femmes en couches[245].

Les sources examinées jusqu'à présent couvrent un long laps de temps, la plupart des documents iconographiques (la fresque de Baouît et les amulettes) étant de loin antérieurs aux manuscrits transmettant les exorcismes de saint Michel ou de saint Sisinnios. Une tentative de classification chronologique des amulettes a été proposée, selon laquelle le type iconographique de Salomon cavalier aurait été composé au IIIe siècle et christianisé au IVe. Au Ve siècle le cavalier serait devenu anonyme et un animal ou un serpent se serait substitué à

à celles des deux frères avec une partie de la formule inscrite au verso chez Spier 1993, pl. 6d. Pour les aspects que Gulou revêt dans les exorcismes, cf. *supra*, p. 166, n. 105.

244 Cf. Zalesskaja 1976, p. 244–245. Notons que l'un des sept esprits féminins du *Testament* s'appelle Apatê, comme le mal que combat Bisisinnos et les archanges sur une amulette (cf. *supra*, p. 194). Grabar 1974, p. 535 et n. 3, identifie également le visage des amulettes de l'*hustera* à Gulou qui, vaincue par des saints, serait mise au service de ceux qui portent sur eux le phylactère muni de son image.

245 Spier 1993, p. 39, 42–44. Déjà chez Pl., *Tim.* 91 c, l'utérus est considéré comme un être vivant s'agitant en tous sens dans le corps, empêchant la respiration et provoquant des maladies de toutes sortes (cf. Aubert 1989, p. 423–425 ; Lloyd 1983, p. 83 s., n. 100 ; Vikan 1990a, p. 156–157).

la femme prostrée. Enfin, au VIe siècle le cavalier aurait reçu une nouvelle identité, celle d'un saint chrétien[246]. Toutefois, le message ne change pas : il s'agit toujours d'un cavalier qui par le pouvoir de Dieu triomphe sur le mal. Malgré la distance chronologique entre les amulettes et les manuscrits, il existe des documents faisant le lien entre les deux, comme la lamelle de plomb du début du VIIIe siècle contenant un exorcisme de saint Michel et Gulou[247]. L'amulette du type de l'*hustera* que nous venons de décrire (fig. 13) date du Xe–XIIe siècle. Une autre (fig. 14), datée entre le XIe siècle et la fin du moyen âge, se rapproche également de la date des premiers manuscrits d'exorcismes en grec dont nous disposons (XVe siècle). Elle met en scène saint Michel menaçant d'une massue un petit personnage nu, à cheveux longs, accroupi à ses pieds et à côté duquel se tient un autre petit personnage nu qui semble s'en aller. À côté de saint Michel se tient saint Sisinnios barbu et nimbé. Les deux saints personnages sont nommés par l'inscription qui les entoure. On a identifié les deux petits personnages comme des démons terrassés par l'archange ou comme des enfants qui se seraient réfugiés auprès du saint, tandis que l'archange brandirait une massue contre un adversaire non figuré, mais qui devrait être notre démone. Pourtant, l'archange semble clairement menacer le personnage à la longue chevelure. Ce dernier pourrait être la démone ; dans ce cas, le petit personnage qui semble s'en aller pourrait en réalité faire un mouvement pour se réfugier auprès de saint Sisinnios, et représenter l'enfant menacé par la démone[248]. Selon André Grabar, « la présence de Sisinnios sur cette pièce médiévale établit un lien entre les phylactères de haute époque byzantine et du Moyen Âge : il y avait des pratiques superstitieuses médiévales qui avaient débuté à la fin de l'Antiquité »[249]. De plus, cette amulette met en scène conjointement les deux triomphateurs attitrés de Gulou/Abuzou mentionnés par les exorcismes, ce qui

246 WALTER 1989/1990, p. 36–40. Pour une chronologie relative du type iconographique de Salomon cavalier sur les amulettes, cf. COSENTINO 2002, p. 47–50. Le type iconographique du roi ou du dieu cavalier fut fort répandue à travers le monde antique, allant des rois sassanides aux empereurs romains et d'Horus à Mithra (cf. ibid., p. 50–52). L'auteur (ibid., p. 53), attribue l'élaboration de l'iconographie du saint à cheval au milieu copte d'Égypte : ce motif serait inspiré des motifs hellénistiques du cavalier triomphateur. Pour le motif du dieu cavalier à l'origine de celui du saint cavalier, cf. TURCAN 2004, p. 244–247.

247 Cf. *supra*, p. 156.

248 Cette pièce n'est connue que par un dessin de DUCANGE, *De imperatorum constantinopolitanorum numismatibus dissertatio*, Rome, 1755, pl. III, reproduit par GRABAR 1974, p. 534–535, no 6, pl. III, fig. 2, qui identifie les deux petits personnages comme des démons. En revanche, ROBERT 1981, p. 33–34, y voit des enfants.

249 GRABAR 1974, p. 534–535.

FIG. 14 *Amulette byzantine en pierre, datée entre le* XIe *s. et la fin du moyen âge, aujourd'hui perdue. Dessin de* DUCANGE *1755.*

évoque certains manuscrits où l'exorcisme de saint Michel suit directement celui de saint Sisinnios. En effet, la série de documents examinés jusqu'à présent atteste cette croyance à partir de la fin de l'antiquité et pendant toute la période byzantine. Enfin, il faut noter la grande diffusion de ces croyances associées à Gulou. Par exemple, dans la *Messe de l'homme sans barbe*, texte satirique écrit au XIVe ou XVe siècle, parodiant entre autres la messe, l'époux se trouve bien marri en apprenant que son épouse a douze noms et demi, comme la démone des exorcismes. Ce texte, édité à Venise en 1553, connut plusieurs rééditions, et il est contemporain des manuscrits contenant les exorcismes[250].

250 *Spanos* 1332–1337, EIDENEIER.

Enfin, notons que le concile de Laodicée (vers 380) interdit la fabrication et le port des phylactères, notamment aux ecclésiastiques. À peu près à la même époque, les *Constitutions Apostoliques* refusaient d'admettre au baptême ceux qui fabriquaient des amulettes. Par la suite, en 692 le concile de Trullo condamne la distribution d'amulettes et les pratiques de la sorcellerie et de la divination en tant que « coutumes grecques »[251]. Dans la littérature patristique, les utilisateurs d'amulettes sont fréquemment traités d'idolâtres ou d'infidèles. Selon Grégoire de Nazianze, le seul « grand et bon phylactère » est le recours à la Trinité. Aux VIIIe–IXe siècles, Théodore Studite loue sa mère de ne pas avoir fait usage d'amulettes « comme les autres femmes ». Ainsi, pendant une longue période, l'usage des amulettes a été fort répandu et combattu par les auteurs chrétiens. Cette condamnation se retrouve aussi dans plusieurs lois ecclésiastiques[252]. Toutefois, les phylactères étaient fréquemment fabriqués et vendus par les membres du clergé. Ces condamnations n'ont donc pas empêché l'usage des phylactères, tout comme plus tard l'interdiction ecclésiastique du « papier de Gulou » n'a pas empêché les prêtres de l'utiliser. La popularité de l'usage des amulettes serait telle parce que leur fonction de protection peut être considérée comme incarnant une contre-stratégie d'action individuelle contre les forces hostiles ; autrement dit, elles témoignent du passage d'une attitude passive face à ses peurs à une attitude active. Dans ce sens, on peut considérer que les amulettes étaient « réellement » fonctionnelles[253].

De l'Éthiopie à la Roumanie : les récits parallèles

Les traditions de langue grecque, byzantines, post-byzantines et modernes, font partie d'un vaste ensemble de traditions largement répandues. Plusieurs peuples connaissent des récits semblables sur une démone du type de Gulou,

---

251 Cf. MANSI 1901, *Actes des conciles*, *Canon* 36, col. 570 ; HEFELE 1907, p. 1018, *Canon* 36 ; LECLERCQ 1907a, col. 1787, 1805. *Const. Ap.* 8, 32, *PG* 1, col. 1129. Pour le concile de Trullo, cf. SKEDROS 2000, p. 296 (canon 61), et FÖGEN 1995.

252 Gr. Naz., *PG* 36, col. 381. Theod. Stud., *PG* 99/1, col. 884–885. La condamnation des phylactères et des incantations est courante dans la littérature patristique (Athan. Al., *PG* 26, col. 1320 ; Cyr. Hier., *PG* 33, col. 1573 ; J. II Hier., *PG* 33, col. 501 ; Sev. Ant., *PO* 29, 1, p. 79 (583), BRIÈRE ; J. Chrys., *PG* 49, col. 240 ; *PG* 61, col. 105–106 ; *PG* 62, col. 358). Pour la condamnation des phylactères dans les lois ecclésiastiques, cf. KOUKOULES 1948–1957, I/2, p. 130–136 et 255–265 ; VARVOUNIS 1994, p. 109–113.

253 GAGER 1992, p. 218–222. Cf. également LECLERCQ 1907a, col. 1789. Pour l'interdiction du « papier de Gulou », cf. *infra*, p. 237. Pour les membres du clergé fabriquant et vendant des phylactères, cf. CACOUROS 2002, p. 317.

ainsi que sur saint Sisinnios et l'archange Michel. Ces traditions sont souvent contemporaines et semblent avoir subi des influences réciproques, ce qui a donné naissance à différentes théories concernant la généalogie de la légende. Cependant, la recherche d'une origine commune à ces récits risque d'aboutir à une simplification excessive des rapports culturels existant entre peuples de langue différente. L'existence d'influences exercées et subies entre aires culturelles n'est pas remise en question : la description de ces récits parallèles permet de distinguer les interactions, mais non d'attribuer une antériorité temporelle et par là, une « autorité » d'original au récit véhiculé par l'une ou l'autre culture, du moins en ce qui concerne les versions les plus anciennes.

La tradition roumaine connaît les deux types d'exorcismes de saint Michel et de saint Sisinnios, rapportés par des manuscrits datés entre le XVIe et la fin du XIXe siècle. Les *historiolae* suivent le même schéma que celles des manuscrits grecs, avec de légères variantes concernant principalement les métamorphoses de la démone et le nombre de ses noms. La démone y est en général nommée Avestidza ou Avezuha. À la fin de l'*historiola*, elle énumère un nombre variable de noms, et le saint ou l'archange la condamne à l'exil dans un endroit lointain[254]. Dans l'une des versions, la démone tente d'attaquer la Vierge enfantant le Christ, et l'archange l'en empêche. Dans certains exorcismes de langue grecque que nous avons examinés, Gulou évoque cette tentative comme s'étant déjà produite. Cette partie antérieure de l'histoire de Gulou est donc illustrée par le récit roumain[255]. Quelques-uns des exorcismes roumains commencent ainsi : « Moi, le serviteur de Dieu, saint Sisoe, descendant du mont des Oliviers, j'ai vu l'archange Michel descendant du mont de Sion, qui est le mont des Oliviers. L'archange Michel, chef des armées célestes, arrêta Avestidza, l'aile de Satan, ... » ; suit l'histoire bien connue[256]. Ce saint Sisoe est notre Sisinnios, qui dans d'autres exorcismes rend visite à sa sœur Meletia dont le diable (et non plus une démone) a volé et avalé les enfants. Le reste de l'histoire est proche des versions grecques, y compris le motif de l'échange du lait maternel contre

254 Le séjour naturel des démons se trouve souvent dans des lieux arides et déserts : cf. DELATTE 1957, p. 124–125 ; *supra*, p. 199. L'exil du mal dans un endroit isolé, qu'il soit maladie ou démon, est un motif courant aussi bien dans le polythéisme ancien (VERSNEL 1977, p. 41–42, et 1981, p. 19), que dans les traditions byzantines (MANGO 1992, p. 219).

255 GASTER 1900, p. 138. HEPDING 1924, p. 122, n. 5, fait provenir certains des noms roumains des noms grecs de Gulou. Pour l'attaque de la Vierge, cf. GASTER 1900, p. 132–133. Pour les mss grecs mentionnant cette attaque, cf. *supra*, p. 165, n. 96.

256 GASTER 1900, p. 138–139.

les enfants. La parenté entre les textes de langue grecque et ceux de langue roumaine est évidente, c'est pourquoi on a attribué à ces derniers une origine grecque[257].

Une légende slavonne similaire est attribuée au pope Jérémie le Bogomile, grand propagateur du bogomilisme en Bulgarie au Xe siècle. Là, c'est saint Sisinnii qui affronte le diable et sauve les enfants de sa sœur Melintia. Cette légende aurait été traduite et adaptée par le pope Jérémie lui-même. Une autre légende slavonne, également attribuée à Jérémie le Bogomile, met en scène saint Sisinnii terrassant les douze fièvres, et les obligeant à lui révéler leurs noms[258].

Ces légendes, sous forme d'incantations, de charmes ou de récits, furent très populaires dès le Xe siècle, et elles furent transmises chez les Yougo-Slaves et les Russes qui les connaissaient encore au XIXe siècle. D'ailleurs, la légende slavonne de saint Sisinnii et du diable serait passée en Roumanie par l'intermédiaire d'un texte russe[259]. En effet, le récit hagiographique concernant saint Sisinnios et le diable est connu en Roumanie dès le XVIe siècle. Au XVIIe, apparût une tradition regroupant saint Sisinnios, Melindia et Vestitsa ou Avestitsa. Il existe aussi des versions plus récentes, qui sont des variantes des précédentes. En Roumanie, la légende de saint Sisinnios était continuellement éditée en petits imprimés au moins jusqu'en 1940. Dans plusieurs villages de Moldavie on écrit les dix-neuf à vingt-quatre noms de la démone sur les murs des maisons pour s'en protéger. Dans les versions les plus récentes la démone serait nommée Avezuha, d'après Abuzou[260]. Il existe encore des parallèles hébraïques,

---

257 GASTER 1900, p. 139–142. Dans une autre version roumaine, c'est l'archange Gabriel qui arrête la démone (BASSET 1893/1894, p. 136 ; GASTER 1887, p. 82 s.). Pour un phylactère roumain semblable traduit en grec moderne, cf. OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 266–267.

258 Pour la légende de saint Sisinnii et du diable, cf. BASSET 1893/1894, p. 132–134. Pour son attribution au pope Jérémie, cf. GASTER 1887, p. 80. Le bogomilisme, une doctrine d'inspiration dualiste où le monde est considéré comme le domaine de Satan (cf. SASS 1984), est antérieur au pope Jérémie, dont le surnom « Bogomile » aurait été attribué à toute la secte (cf. PYPINE & SPASOVIC 1881, p. 113 s.). Pour les douze fièvres, cf. BASSET 1893/1894, p. 140–141 ; GASTER 1900, p. 154 ; PYPINE & SPASOVIC 1881, p. 119–120. Pour une conjuration en latin datée entre le XIe et le XVIe s. contre les frissons, cf. OHRT 1925, p. 40.

259 Cf. PYPINE & SPASOVIC 1881, p. 115–118 ; pour l'origine de ces légendes, cf. KOURILAS 1957, p. 49–51.

260 OIKONOMIDIS 1965, p. 332–334, et 1975/1976, p. 263–264, p. 265, n. 1, 267–270. Cf. la version publiée par GASTER 1891, p. 6 ss., et traduite en français, imparfaitement semble-t-il, par GOROVEI 1902, p. 523–524.

dont le prototype remonterait au IXe siècle, ainsi que des versions araméennes, arabe et éthiopienne[261].

Dans les versions éthiopiennes de la légende de saint Sousneyos contre Werzelya, la démone est la propre sœur du saint, qui est le père de l'enfant qu'elle tue. L'épouse de saint Sousneyos l'avertit, et il se lance à la poursuite de Werzelya. Une vieille femme l'informe de la destination de la démone, qui se trouve dans un jardin entourée de ses « collègues », esprits impurs et démons. Ayant prié Jésus de lui venir en aide, une voix du ciel annonce au saint que sa prière a été exaucée. Ici, selon les versions, ou bien la démone est tuée, ou bien elle promet de ne plus harceler ceux qui se trouvent sous la protection de Sousneyos ou du nom de ce dernier[262]. Cette légende était également utilisée comme amulette qu'on suspendait au cou des enfants malades. La légende de saint Sousneyos contenue dans le Synaxaire éthiopien est identique à celle de la version arabe, où la démone est également la sœur du saint. Elle proviendrait du Synaxaire arabe jacobite, à travers une version éthiopienne plus ancienne qui portait Sisinnios comme nom du saint. La forme Sousneyos proviendrait d'une fausse lecture du texte arabe[263].

Dans la tradition hébraïque, des récits parallèles apparaissent sur des amulettes que l'on pend au mur de la chambre dans laquelle l'enfant est né. Le démon est ici Lilith, la première femme d'Adam et la mère de tous les esprits mauvais. C'est le prophète Élie qui conjure la démone, qui allait « boire le sang du nourrisson, et sucer la moelle de ses os », et qui l'oblige à lui révéler ses noms, qui sont cette fois au nombre de dix-sept. Parmi ses noms on retrouve Abito et Amizo, qui pourraient peut-être provenir d'Abuzou. Dans une autre version, parmi les noms de Lilith, il y a Abbizu et Jilu, qui pourraient être rapprochés d'Abuzou et de Gulou[264]. On a rapproché cette amulette des versions russes

---

261 Pour les traditions hébraïques, cf. GASTER 1900, p. 129 s. Pour les versions araméennes, cf. MONTGOMERY 1913, p. 258 s., et *infra*, p. 211 s. Pour la version arabe, cf. ci-dessous, n. 263.

262 WORRELL 1909, p. 165–167. Cf. la trad. par BASSET 1893/1894, p. 154–156. Pour une autre version, cf. AMÉLINEAU 1890, p. 183–184 ; KROPP 1930, p. 200, § 340 ; PETERSON 1926, p. 114–115 ; WORRELL 1909, p. 149.

263 Pour la version arabe, cf. NAVEH & SHAKED 1987, p. 117 ; OIKONOMIDIS 1965, p. 333, n. 45. Pour la légende comme amulette, cf. PERDRIZET 1922, p. 19 ; SEYRIG 1934, p. 8 et n. 32. Pour la généalogie des récits, cf. BASSET 1893/1894, p. 129, 131.

264 GASTER 1900, p. 149, et 1909, p. 657–658. Cf. PLOSS et RENZ 1911, p. 115. Pour Abbizu et Jilu, cf. PETERSON 1926, p. 111. Dans une troisième version, certains noms de Lilith pourraient se rapprocher des noms Morphous et Striga de Gulou (NAVEH & SHAKED 1987, p. 118–119). Dans la version syriaque de Sindbad, Lilitha serait le nom d'une ogresse qui dévore les jeunes gens (BAETHGEN 1879, p. 8 du texte ; BASSET 1893/1894, p. 137).

et roumaines du type d'Avestidza, ainsi que d'une version syriaque provenant d'un manuscrit du XVe siècle, où l'ermite Mar Ebedishu conjure un esprit féminin qui attaque les enfants, nommé « La Mère-étrangleuse des enfants ». Celle-ci lui révèle ses noms à deux reprises dans le même texte, noms parmi lesquels se trouve Lilith[265]. On a considéré que Lilith vient de Lamashtû et qu'elle serait passée dans la tradition roumaine moderne sous le nom de Gelu, qui proviendrait lui-même de Gallû. On a également rapproché Lilith, Lamia et Strigla de la créature arabe Ummu's-sibyan, « la Mère des enfants », connue également en Perse sous différents noms dont « Mère nocturne (à longs seins pendants) » : il s'agit d'une vieille femme qui vient la nuit étrangler les nouveau-nés, et qui s'attaque également aux accouchées. Elle remplace parfois les nouveau-nés par ses propres enfants[266].

Lilith, la reine des esprits de la nuit, fut créée de la même terre qu'Adam ; ou alors, Lilith et Ève furent chacune créée d'une côte d'Adam. Selon une première tradition, Lilith réclama l'égalité et quitta Adam ; elle errait dans les bois, fréquentant les démons. Dieu, en colère, envoya deux anges pour la ramener sous le toit conjugal, mais ils n'y réussirent pas ; c'est pourquoi il créa Ève. Selon la deuxième tradition, Lilith, jalouse d'Ève, décida de supprimer ses enfants ; alors Dieu donna à trois anges, Senoï, Sansenoï et Samageloth, la mission de poursuivre Lilith et de protéger les nouveau-nés. Les Hébreux, dès les premières douleurs de l'accouchement, écrivent les noms des trois anges sur la porte de la chambre ou encore à l'intérieur d'un cercle tracé sur le sol de la chambre, le long des murs[267].

Les noms de ces trois anges ont été associés aux noms Sisinnios, Sênodôros et Sinês de l'un de nos exorcismes. On a suggéré que Gellô, sous sa forme christianisée, exerça une influence sur les amulettes juives d'Europe centrale et orientale dirigées contre Lilith ; à partir du XIVe siècle cette influence se

---

265 GASTER 1900, p. 150–152.

266 Pour Lamashtû>Lilith et Gallû>Gelu, cf. LANGDON 1931, p. 363–364 ; HUTTER 1999. Sur Lamashtû et Gallû, cf. *supra*, p. 8 s., 146–147. Pour Ummu's-sibyan, cf. IVANOW 1926, p. 197. En Cappadoce, il existe une certaine démone Alês, présente dans les croyances grecques, arméniennes et turques, qui échange les enfants et provoque les maladies des accouchées (CARNOY & NICOLAÏDÈS 1889, p. 330 s.), que POLITIS 1918b, p. 337–338, rapproche plutôt de Lilith que de Gulou.

267 PETERSON 1926, p. 118. Pour l'inscription des noms des anges, cf. OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 275 ; PERDIKIDIS 1891, p. 161–162 ; GASTER 1909, p. 657. Selon PERDIKIDIS 1891, p. 161, les deux versions de l'histoire de Lilith expliquent chez les Hébreux les deux créations de la femme dans la Bible : la première, Genèse 1, 27, concernerait Lilith, et la deuxième, Genèse 2, 20–22, Ève.

manifesterait dans les manuscrits de la Kabbale, où Lilith est surnommée *striga*[268]. Selon une version, les trois anges poursuivent Lilith sur la prière d'Adam; celle-ci, ne voulant pas revenir à Adam, est punie. Elle doit tuer chaque jour cent de ses enfants, action qu'elle ne peut accomplir là où les noms des anges sont prononcés. Dans l'*Alphabet de Ben Sira*, texte hébraïque du IIIe ou IVe siècle de notre ère, les deux traditions se mêlent: Lilith, revendiquant l'égalité face à Adam, s'en va suite à son refus. Dieu envoie les trois anges, qui la menacent de faire périr tous ses enfants. Elle préfère cela à la soumission. Dès lors, elle se venge en tuant les enfants en bas âge[269].

Une amulette palestinienne et deux coupes magiques mésopotamiennes portant des inscriptions en araméen et datant de l'antiquité tardive, relatent une histoire proche des récits examinés. Dans les pratiques araméennes, les coupes magiques étaient renversées sur le sol pour que les démons s'y retrouvent enfermés; on les plaçait aux entrées ou aux quatre coins du lieu que l'on voulait protéger[270]. Dans les textes inscrits sur ces objets, les enfants de Smamit ayant été tués par un certain démon Sideros, Smamit construit une maison aux portes de fer dans laquelle elle s'enferme avec son nouveau-né. Swny, Swswny et Snygly viennent y frapper; elle refuse d'abord de leur ouvrir pour céder ensuite, et Sideros entre avec eux et tue l'enfant. Les trois personnages, qui n'ont aucun lien de parenté avec la mère, poursuivent le démon; ils le trouvent près de la mer, et celui-ci leur jure que là où leurs noms seront mentionnés, il ne tuera pas la mère qui possède l'amulette, ni son enfant. La structure du récit ressemble fort à celle des versions grecques de saint Sisinnios. De plus, il y a une ressemblance sonore entre les noms des sauveurs et ceux de Sisinnios, Sinês et Sênodôros, qui comprennent tous les phonèmes *s* et *n*. Ces noms font écho à ceux des anges poursuivant Lilith sur ordre divin. Le nom Sideros, «le fer», est absent de toutes les versions examinées. Cependant, il a été reconnu dans le nom de Werzelya de la version éthiopienne, d'origine probablement copte: Werzelya ne serait pas un mot éthiopien, mais serait un reflet de

268 SCHOLEM 1971, col. 247–249. Cf. également SORLIN 1991, p. 427, n. 91. Pour Sisinnios, Sênodôros et Sinês, cf. ms. XXV.

269 GASTER 1900, p. 152 s. Pour l'*Alphabet de Ben Sira*, cf. SORLIN 1991, p. 422. Pour Lilith en général, cf. DÄHNHARDT 1907, p. 229; GASTER 1909, p. 655; SCHOLEM 1971. Notons, que comme pour nos personnages grecs, il existe également un pluriel de Lilith, les *liliths*, créatures lascives aussi bien féminines que masculines qui attaquent les humains (GAGER 1992, p. 229–231, nos 122–123: textes datés entre le IVe et le VIIe s. è.c.; SCHOLEM 1971, col. 247–249; SORLIN 1991, p. 427, n. 91).

270 NAVEH & SHAKED 1987, p. 104–111 et 188–197. JOHNSTON 2002, p. 45–46.

l'araméen *parzĕlā* ou de l'hébreu *barzel*, le « fer ». Pour d'autres, il proviendrait de l'altération du terme grec *epilêpsia*, maladie qui dans les croyances coptes était souvent due à l'attaque des démons. Quant au nom de Smamit, il désigne l'araignée ou le lézard, alors que le nom de Mélitène a été rapproché du terme *melitta*, l'abeille[271].

Le récit araméen a été considéré comme étant à l'origine des versions chrétiennes orientales dans lesquelles les personnages qui aident la mère acquièrent une relation de parenté avec elle et deviennent des saints. La version éthiopienne serait basée sur un texte araméen ou hébreu, et aurait remplacé le nom grec Sideros par son équivalent sémitique (Werzelya). Le fer, présent dans la forme gréco-araméenne de l'histoire, aurait été oublié dans les versions plus tardives, et il n'en resterait qu'une réminiscence dans la version éthiopienne. Deux points communs subsistent dans la majorité des versions : le fait que l'agent maléfique est vaincu près de la mer, et son serment, d'abord sur les noms de ses vainqueurs, couplés plus tard à ses propres noms. Quant au nom de Sisinnios, il ne serait ni parthe, ni manichéen. Sisinnios ne jouerait aucun rôle dans la version araméenne originale, mais son nom serait simplement une transformation des noms Swny, Swswny et Snygly[272].

Gulou a été également mise en rapport avec la goule des contes arabes. Le « ghûl » est un être fabuleux dont les anciens Arabes peuplaient les lieux déserts. Il se métamorphosait, il égarait les voyageurs, il les attaquait insidieusement et les dévorait. Il était capable de changer d'aspect sans cesse et de se présenter aux voyageurs sous les dehors les plus engageants, seuls ses sabots d'âne demeurant immuables. Le terme peut désigner un être masculin ou féminin, mais les anciens Arabes avaient tendance à le considérer plutôt comme féminin. Il y a également un pluriel : *ghilân*, et un féminin *ghûla*. La racine du mot semble recouvrir deux notions différentes : d'une part, l'aptitude à prendre des formes variées et, d'autre part, l'attaque insidieuse. Le mot désigne aussi le mal qui arrive inopinément à un être humain. Le Coran ne contient pas ce terme, mais le Prophète connaissait la croyance populaire aux *ghilân* ; il aurait nié leur existence, mais certains commentateurs considèrent qu'il a nié seulement leur aptitude à se métamorphoser. Dans le langage populaire, *ghûl* est un

---

271 NAVEH & SHAKED 1987, p. 115, n. 7. Pour les noms de Sinês et Sênodôros, cf. ms. xxv. Pour Werzelya/*sideros*, cf. NAVEH & SHAKED 1987, p. 116 ; VON LEMM 1907, p. 499. Pour Werzelya/*epilêpsia*, cf. CRUM 1905, p. 253, n. 9 ; HALL 1911, p. 584. Selon SORLIN 1991, p. 426, de Werzelya proviendraient aussi les noms grecs de Gulou Bardellous (ms. xxv), et Anabardalea (cf. *supra*, p. 202, n. 241).

272 NAVEH & SHAKED 1987, p. 189–191, 196.

terme fréquent pour désigner un anthropophage, homme ou démon, qui est souvent appelé en renfort pour assagir les enfants. En outre, le français « goule » et l'anglais « ghoul » correspondent au terme arabe ancien, et désignent une espèce de vampire qui, la nuit, déterre les morts pour les dévorer[273].

Le nom principal de la démone varie selon les peuples : chez les Grecs nous avons toutes les variantes de Gellô, chez les Roumains et les Slaves Avestitsa, Vestitsa, Avezuha, Samodiva ou Samka, chez les Éthiopiens Werzelya, chez les Arabes Gallou, et chez les Hébreux Lilith. La présence de cette légende dans les littératures arabe et éthiopienne d'une part, slave et roumaine de l'autre, témoignerait d'un original commun qui serait le grec[274]. Selon certains chercheurs, cette tradition aurait été apportée par les bogomiles en Thrace, où saint Sisinnios aurait été identifié à saint Georges, et de Thrace elle serait parvenue chez les Slaves. La tradition de Sisinnios serait une variante d'un mythe iranien, répandu par les cercles manichéens, qui aurait plus tard assimilé le mythe de Salomon, et d'où serait provenue la tradition hébraïque plus tardive[275]. Certains chercheurs pensent que la partie concernant les noms de la démone est le noyau originel d'un exorcisme païen, adapté par le christianisme en un récit hagiologique, en passant d'abord par le judaïsme, et lient ainsi les traditions grecques sur Gulou aux traditions hébraïques sur Lilith[276]. En effet, pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne, chrétiens et gentils fréquentaient régulièrement les synagogues. Ils y allaient chercher la santé, car ils étaient certains que les spécialistes juifs les guériraient en utilisant des incantations et des phylactères[277]. Aussi, une des théories généalogiques concernant la légende du saint et de la démone attaquant les enfants et exorcisée par ses noms situe l'origine de la légende dans les superstitions assyriennes et babyloniennes, d'où elle serait passée dans le folklore hébreu sous le nom de Lilith, et de là dans le monde chrétien, où elle aurait été adaptée en tradition hagiologique en

273 GASTER 1900, p. 148 ; PERDRIZET 1922, p. 25 ; SOPHOCLES 1914, s.v. *Gellô*. Pour le *ghûl*, cf. FAHD 1971, p. 207, n. 97 ; MACDONALD 1965.

274 OIKONOMIDIS 1965, p. 333–334 ; 1973/1974, p. 352–353 ; 1975/1976, p. 272.

275 KOURILAS 1957, p. 49–51. BASSET 1893/1894, p. 134. PETERSON 1926, p. 126. Pour KOURILAS 1957, p. 42, la légende d'Adam et de Lilith et celle de saint Sisinnios et de sa sœur-démone sont apparentées : toutes deux sont d'origine religieuse et mettent en scène une femme enlevant les enfants (même opinion chez WORRELL 1910, p. 82).

276 OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 273, 275 ; REITZENSTEIN 1904, p. 299 ss.

277 Cf. par ex. Actes des apôtres 19, 11–20 ; J. Chrys., *PG* 48, col. 936 et 941 ; COHEN 1987, p. 168 ; SCHÜRER 1909, p. 407 s.

Égypte. Cette légende devait être assez répandue pendant les premiers siècles du christianisme[278].

Face à ces hypothèses généalogiques cherchant derrière les *historiolae* de saint Sisinnios contre la démone un mythe d'origine, il est préférable d'adopter le point de vue plus nuancé de David Frankfurter. Certaines *historiolae* ne se réfèrent pas à des mythes précis, mais sont des compilations et des synthèses de traditions diverses. Lorsque les « mythes » ne sont pas des narrations cohérentes décrivant des événements surnaturels, mais existent uniquement sous la forme d'applications rituelles (ce qui est le cas des *historiolae* concernant Gulou), on doit considérer les *historiolae* comme étant les « mythes », et non comme leurs dérivés. Si l'on considère le « mythe » comme la somme de toutes ses variantes, et si ces variantes existent uniquement dans un genre spécifique performatif comme celui des *historiolae* servant d'exorcismes ou de phylactères, cette conception élimine d'emblée la recherche d'un « mythe » originel, car dans cette conception « le » mythe n'apparaît jamais. Néanmoins, il existe un concept de « mythe », qui d'une certaine manière transcende l'*historiola*: celui qui compose l'*historiola* se considère comme adaptant l'événement humain spécifique à un modèle plus large d'existence et de pouvoir sacrés tels que connu dans la religion des gens ; ainsi les *historiolae* témoignent de la tradition dans un sens large. C'est ce facteur « traditionnel » qui rend l'*historiola* reconnaissable, qui établit en même temps sa valeur et son pouvoir performatifs. D'autre part, les *historiolae* sont des actes délibérés qui amalgament la tradition (les symboles et motifs qui constituent l'autorité et le pouvoir locaux) à la fois avec l'événement humain spécifique, et plus largement avec des concepts plus abstraits de pouvoir, cosmologie, transformation et identité. Ainsi, elles représentent une hypostase, une « arrivée à l'être » de la vision du monde d'une culture, particulièrement lorsque cette vision du monde peut se rapporter à la résolution de l'infortune humaine. Si le mythe est un cadre cosmique de base qui indique où le pouvoir cosmique réside, comment il s'appelle, et ainsi comment il peut être utilisé dans le rituel[279], les *historiolae* se situent à un niveau de discours distinct, qui applique ou dirige le pouvoir cosmique, tandis que le mythe lui-même reste le « cadre » général. Le « mythe » serait l'ensemble abstrait de concepts et de relations qui peuvent se cristalliser autour ou dans certaines figures, noms, lieux ou motifs folkloriques selon les circonstances

278 OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 278. Sur l'origine mésopotamienne de Lilith, cf. par ex. LENORMANT 1874, p. 36 ; *supra*, p. 210.

279 Cf. MILL 1990, p. 30.

actuelles d'une culture, et qui viennent à l'être dans une variété de formes, dont les *historiolae*, le théâtre, la peinture, etc. Ces formes sont simplement les articulations du mythe, qui reste lui-même à un niveau pré-articulé : il est une condensation de structure sociale, de morale et d'inquiétudes existentielles. Les figures, noms et lieux, c'est-à-dire les termes, symboles et motifs spécifiques d'une composition ne constituent pas un « mythe », mais plutôt un discours qui évolue avec le temps (surtout quand une culture est convertie au christianisme ou à l'islam). Le concept « mythe » est utile pour servir d'explication théorique aux ressemblances structurales, aux liens, et en général aux rapports entre les *historiolae*, les récitations liturgiques, les textes et d'autres formes d'expression mythique[280].

Chercher « un mythe d'origine » constitue une démarche compliquée, d'autant plus face à la diversité des théories examinées, et selon David Frankfurter ce « mythe » n'existe pas. Il est dès lors préférable d'essayer de déterminer la place de Gulou à l'intérieur des différents contextes historiques donnés. Nous avons ici déterminé les rapports entre les *historiolae* parallèles provenant de civilisations différentes, mais il n'est pas opportun d'essayer de trancher entre les diverses théories concernant l'origine de la légende de Gulou. Finalement, les *historiolae* concernant notre démone évoquent un monde traditionnel de « précédents » à travers l'image d'une créature surnaturelle dangereuse, plutôt qu'une ligne remontant jusqu'à l'ancienne démonologie orientale. Quelle que soit l'histoire des motifs, les *historiolae* elles-mêmes fonctionnent dans un présent qui requiert uniquement qu'elles soient reconnaissables[281].

3 Gulou et les Geloudes dans les traditions néo-grecques

Parmi les sources chrétiennes concernant Gulou et les Geloudes, nous avons jusqu'à présent examiné des documents textuels et iconographiques couvrant toute la période byzantine. Parmi les documents textuels, les exorcismes ont été considérés jusqu'à l'époque contemporaine, en raison de la continuité évi-

280 FRANKFURTER 1995, p. 472–474.

281 FRANKFURTER 1995, p. 475. Il est intéressant de rapporter la réflexion de Frankfurter à celle de STEWART 1991, p. 5, à propos de la théorie des « survivances » : en isolant un terme et en l'étiquetant comme « survivance », on n'apprend rien sur la signification de ce terme dans son contexte historique et social donné. La recherche exagérée d'une origine ou d'un « archétype » peut isoler un terme tout aussi efficacement, et donner lieu à des interprétations erronées (un ex. significatif est l'interprétation erronée du texte de Psellos : cf. *supra*, p. 147).

dente des textes. Pour parfaire l'examen des multiples aspects que recouvrent les noms Gulou et Geloudes, il faut examiner également les diverses croyances néo-grecques qui les concernent. Ces croyances ont été frappées d'interdit par l'Église à l'époque contemporaine, tout comme pendant la période byzantine[282].

Dans les traditions néo-grecques, comme à Byzance, les termes Gulou et Geloudes, avec leurs multiples variantes régionales, désignent aussi bien un être surnaturel que des femmes mortelles, porteuses éventuellement du mauvais œil[283]. À Amorgos, on croit que « les Gialloudes sont comme les fantômes qui volent la nuit dans les airs » ; on pense également que certains êtres humains sont des Geloudes, notamment les enfants nés aux alentours de Noël. On les appelle alors « fruits de fête » (*giortokamômata*), car ils naissent les jours avant Noël, et ces jours-là sont néfastes. Tout enfant né l'avant-veille de Noël, jour de sainte Anastasie, a le mauvais œil et est appelé Gulou ; il ne nuit pas uniquement aux enfants mais aussi aux adultes. Selon une autre version, les garçons qui naissent pendant la période de Noël sont des Kallikantzaroi et les filles des Geloudes qui jettent le mauvais œil. Ce sont des enfants conçus le jour de l'Annonciation, le 25 mars. Concevoir un jour de fête est considéré comme un péché. Certains règlements ecclésiastiques byzantins interdisent l'union conjugale le samedi, le dimanche et les jours de grandes fêtes ; les enfants conçus ces jours-là naîtraient marqués[284]. Les Kallikantzaroi sont des êtres démoniaques qui vivent sous terre toute l'année et ne viennent sur terre que pendant la période de Noël, et plus précisément pendant les douze jours entre la veille de Noël et celle de l'Épiphanie, pour ennuyer les humains. Ils peuvent, entre autres, les frapper ou salir leur nourriture. Sous terre, ils passent leur temps à ronger l'arbre ou les colonnes qui soutiennent la terre pour provoquer son effondrement. Mais pendant la période de Noël, quand ils sont sur terre, ce qu'ils ont rongé se reconstitue, et chaque année ils doivent recommencer dès le début. Les enfants morts non baptisés, ainsi que ceux qui ont été mal baptisés, le prêtre ayant mal prononcé les prières du baptême, deviennent des Kallikantzaroi, tout comme les enfants conçus pendant les fêtes. Ces derniers,

282 Koukoules 1948–1957, I, p. 156, n. 4.

283 Pour les variantes du nom, comme Iallou à Naxos, Ellou à Kassos, Giallou à Amorgos, Kalymnos, Théra et Kos, etc., cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou* et *Gellouda* ; Oikonomidis 1965, p. 328.

284 Imellos 1965, p. 50. La même croyance existe à Théra (*Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 4), ainsi qu'à Chios (cf. Romaios 1956, p. 278). Pour la conception un jour de fête, cf. Politis 1904, II, p. 1281–1282. Pour l'interdiction de l'union conjugale, cf. Troianos 1992, p. 57 ; pour le dimanche, cf. Dagron 1998, p. 168.

nommés *giortopiasmata*, sont maigres et maladifs ; ils peuvent éviter de devenir des Kallikantzaroi s'ils sont baptisés le jour même de leur naissance[285]. À Théra, ce sont plus précisément les enfants qui naissent le jour de Noël, surtout pendant la lecture de l'évangile qui sont des Kallikantzaroi et des Geloudes. De Noël à l'Épiphanie, ces dernières deviennent somnambules ; si quelqu'un les rencontre sur son chemin, il doit les réveiller, sinon elles le jettent dans un puits. Le proverbe « Quand le Christ est né, suive qui veut » fait allusion justement aux « fruits de fête » nés avant ou durant Noël : cela signifie que les enfants peuvent naître sans danger après la naissance du Christ, car ils ont été conçus après lui[286].

Notons que les *exôtika* en général préfèrent apparaître à certaines périodes de l'année : outre aux alentours de Noël, ils apparaissent aux premiers jours de mars et au début d'août. Les *exôtika* ont aussi tendance à intervenir dans des moments transitoires de la vie humaine : Lamies, Geloudes et Strigles préfèrent attaquer autour de la naissance, avant le baptême ou le retour de l'accouchée à l'église, ou pendant l'enfance ; les Néraïdes apparaissent également aux gens mariés, tandis que d'autres *exôtika* apparaissent au moment de la mort[287].

En Grèce moderne, on peut attribuer les maladies des enfants et parfois des adultes à Gulou la démone ou aux Geloudes humaines qui jettent le mauvais œil. À Kalymnos, Gulou lèche les enfants, suce leur sang et provoque leur mort. Elle vomit leur sang sur les figuiers. On y dit qu'un enfant est *gialloutziasmeno* (malade à cause de Gulou). À Madytos, elle provoque la mort des enfants non baptisés[288]. En Crète orientale, on croit de l'enfant malade que « ce sont les Geloudes qui le mangent, et le font se consumer peu à peu comme une

285 POLITIS 1904, I, nº 590–644 ; II, p. 1240–1345, surtout p. 1256 et 1283 ; ROMAIOS 1955, p. 278.

286 POLITIS 1904, I, nº 831 ; II, p. 1331. Outre à Théra (cf. également *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 5), les Geloudes sont aussi somnambules en Crète (cf. *infra*, p. 223). Pour le proverbe, cf. IMELLOS 1965, p. 50. Sur les croyances néo-grecques concernant les Geloudes, les Strigles, les Kallikantzaroi, etc., on peut consulter l'étude générale de BRACCINI 2012.

287 STEWART 1991, p. 172–177.

288 ZERVOS 1958, p. 253. Notons que le figuier a mauvaise réputation chez les Grecs modernes : il ne faut pas dormir sous un figuier, car il a « l'ombre lourde » ; on croit que des *exôtika* habitent sur les figuiers, dont les Néraïdes (POLITIS 1904, II, p. 1146). Cette mauvaise réputation est peut-être liée au fait que Jésus maudit un figuier dans l'évangile (Marc 11, 13–14, 21). Chez les Grecs anciens on utilisait le bois de figuier pour brûler des objets souillés (PARKER 1983, p. 221, n. 75). À Madytos, Gulou est définie comme une « Lamia ou un *mormolukeion* ou un fantôme qui, en apparaissant, provoque la mort prématurée des bébés non baptisés » (OIKONOMIDIS 1965, p. 329, n. 5).

bougie ». Si l'enfant pleure et ne dort pas, c'est qu'il souffre à cause des Geloudes. Mais rire pendant son sommeil est également dangereux ; il faut alors réveiller l'enfant, sinon Gulou pourrait l'étrangler. Selon une tradition hébraïque similaire « quand un enfant rit dans son sommeil, c'est un signe que Lilith ou un autre mauvais esprit joue avec lui » et il faut le réveiller[289]. À Mytilène, Gulou entre dans les maisons où il y a des nouveau-nés et les étrangle ; c'est pourquoi, pendant quarante jours après l'accouchement, on doit fermer la porte de la maison. Les quarante jours après l'accouchement sont considérés comme une période d'impureté pendant laquelle la femme ne peut aller à l'église. Pendant cette période, non seulement l'accouchée est plus sensible à l'influence des démons, mais elle ne doit pas sortir de chez elle car « elle a un pied dans la terre (la tombe) et l'autre sur terre », ou parce que « sa tombe est ouverte »[290].

En général, on attribue volontiers les maladies infantiles aux Geloudes. Outre sucer le sang des enfants, elles les étouffent, leur jettent des flèches et les enlèvent. À Amorgos, le terme *gellou* désigne une maladie d'enfant[291]. On a même essayé d'identifier les divers maux que provoque Gulou à une maladie précise, l'anémie méditerranéenne ou « maladie de Cooley », qui apparaîtrait dans les sources depuis Sappho. Cependant, les maux attribués à Gulou sont tellement variés qu'on ne peut l'associer à un mal précis[292]. L'idée que les Geloudes boivent du sang est à l'origine de nombreuses expressions. En Crète orientale, on dit : « elle ne fait pas de progrès, comme si les Geloudes l'avaient léchée ! » (on peut supposer qu'elles lui avaient sucé le sang), et « eh ! le pauvre. Il est mangé par les Geloudes et il ne progresse pas ». À Rhodes, on atteste :

289 AIKATERINIDIS 1990, p. 239, n. 1. Pour les enfants qui rient dans leur sommeil, cf. BOUTOURAS 1931, p. 46. Pour la tradition hébraïque qui remonterait au XVIe s., cf. GASTER 1909, p. 658 ; SCHOLEM 1971, col. 248.

290 MYRIVILIS 1940b, p. 723. Pour les quarante jours, cf. STEWART 1991, p. 100 ; KOUKOULES 1948–1957, II/2, p. 32 ; SPYRIDAKIS 1939, p. 10–11. En Grèce ancienne, les accouchées étaient également en état d'impureté et ne pouvaient entrer dans les sanctuaires qu'après un certain temps : cf. par ex. *LSS* 54, l. 5 (Délos, fin du IIe s. av.è.c.) ; 91, l. 15 (Lindos, IIIe s. è.c.) ; 115A, l. 11–20 (Cyrène, fin du IVe s. av.è.c.), etc. Pour l'époque byzantine, cf. *supra*, p. 158.

291 *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 1 et 1b.

292 CHATZIIOANNOU 1985, ne semble pas prendre en compte le fait que les textes qu'il évoque (Sappho, Psellos, etc.) sont extrêmement éloignés dans le temps, et il en isole des éléments pour renforcer sa thèse. STEWART 1991, p. 229, beaucoup plus prudemment, signale une similarité narrative entre certaines incantations contre la jaunisse et celles contre Gulou, et suggère un lien particulier entre elles.

« les Geloudes ont mangé mon enfant » et « les Geloudes m'ont mangé »[293]. Le terme sert également d'insulte et désigne une femme mauvaise, acariâtre, voire « immorale » : à Naxos, lorsqu'une femme est insultée par une autre, elle répond : « La putain de Gulou, elle dit ses choses (ou ses hontes) ailleurs », c'est-à-dire qu'elle reproche aux autres ses propres défauts[294]. À Rhodes, si un enfant est toujours maladif et qu'aucun remède n'a d'effet, on pense qu'il est frappé par un être surnaturel, et on l'appelle *gkillômeno*. On dit aussi de quelqu'un de laid, ou au visage mince et difforme, qu'il « a été mangé par Gulou ». Le participe *gialloudiasmenos* désigne celui qui est « possédé par Gulou », alors que le verbe *gelloudiazô* ou *gialloudiazô* signifie « manger avidement ». Le terme *gelloudaki* signifie « le petit de Gulou », tandis que le terme *gelloudas* désigne le fils de Gulou, le glouton, ou encore celui qui a été ensorcelé. Il existe encore le mauvais *gellouiko* à qui on enjoint de partir dans une formule contre le mauvais œil ; ce terme fait penser au Γελλουδιακὸν δαιμόνιον que l'on trouve, parmi d'autres démons, dans une conjuration du début du XVIIIe siècle[295].

Il existe aussi des toponymes associés à Gulou et aux Geloudes : on en trouve en Attique, dans le Péloponnèse, à Karpathos et à Megisti. En Crète orientale il existe deux « grottes des Geloudes », que ces dernières auraient fréquentées. L'une des grottes présente sur les parois des pétrifications en forme de femmes. On croit que ce sont les Geloudes qui y allaient et vomissaient le sang des petits enfants qu'elles avaient bu pendant la nuit : « Dieu a pris les enfants en pitié et il a transformé les Geloudes en pierres »[296].

D'autre part, Gulou attaque aussi les accouchées, et les mesures de protection (fermer la porte de la maison pendant quarante jours, ne pas laisser l'accouchée seule) sont prises pour protéger aussi bien le nouveau-né que sa

---

293 Pour les expressions crétoises, cf. AIKATERINIDIS 1990, p. 239, n. 4. Pour les rhodiennes, cf. VRODIS 1934/1937, p. 582–583, et 1939, p. 49, n. 7.

294 ZEUGOLI-GLEZOU 1963, p. 36, n° 4 et p. 260, n° 2. Pour des expressions similaires, cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 7 ; OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 254, n. 4 ; POLITIS 1896 (1980), p. 411 ; VRODIS 1939, p. 49, n. 7. Le terme Gulou était déjà associé à l'immoralité féminine au XVIIe s. : Foskolos, *Phortounatos* 1, v. 316–317, XANTHOUDIDIS, traite une entremetteuse de Gulou.

295 Pour les traditions rhodiennes, cf. VRODIS 1934/1937, p. 582–583. Pour *gelloudaki*, *gelloudas*, *gelloudi*, *gelloudiazô*, et *gialloudiasmenos*, cf. AIKATERINIDIS 1990, p. 252 ; *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 6 ; POLITIS 1901, p. 658. Pour le mauvais *gellouiko*, cf. MICHAÏLIDOU-NOUAROU 1932, p. 154. Pour le Γελλουδιακὸν δαιμόνιον, cf. DELATTE 1927, p. 245.

296 AIKATERINIDIS 1990, p. 239–241 ; PAPADAKI 1938, p. 135. Pour les toponymes, cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*.

mère. À Chios, après le baptême de l'enfant, l'accouchée est en sécurité. À Symi, c'est pendant huit jours que Gulou est dangereuse pour l'accouchée, qui ne doit pas rester seule. Pendant la période de vulnérabilité de la mère et de l'enfant, il faut être prudent, car Gulou peut user de ruse. Par exemple, elle peut appeler quelqu'un au dehors pour que, profitant de l'ouverture de la porte, elle puisse entrer dans la maison et attaquer l'accouchée. Un imprudent qui l'a fait a vu sa femme mourir dans les trois jours. En réalité, il a perdu son épouse en raison de son manque de foi aux croyances, parce qu'il a ouvert sa porte malgré les avertissements de « ceux qui savent »[297].

Les moyens de lutte : formules apotropaïques et rituels de guérison

Les croyances concernant Gulou et les Geloudes sont accompagnées de moyens pour contrecarrer leur action, outre les exorcismes. Les plus usités sont les croix et les phylactères. On fabrique les phylactères de plusieurs manières, la plus simple étant d'écrire des formules ou textes magiques et d'en faire un phylactère que l'on pend au cou de l'enfant ou que l'on coud sur ses vêtements. Leur composition peut toutefois être plus complexe : hosties, morceaux de charbon, pièces de monnaie, etc.[298] Il existe aussi des formules de guérison ou contre le mauvais œil et des défixions accompagnées de formules qui « clouent » ou « lient » les Geloudes ; ces rituels domestiques sont parfois combinés à la récitation des exorcismes examinés. Comme dans les exorcismes les saints n'éliminent pas la démone mais lui arrachent la recette secrète pour la vaincre temporairement, le « clouage » ou le « liage » rituels sont destinés à immobiliser l'esprit, à le neutraliser.

Selon une tradition crétoise, les Geloudes sont considérées comme des femmes « qui jettent le mauvais œil, qui dévorent par méchanceté ou par amour », mais sans s'en rendre compte. Notons que la possession du mauvais œil est considérée comme une faculté naturelle, les gens qui le possèdent étant nés ainsi. Beaucoup sont ceux qui peuvent jeter le mauvais œil sans s'en douter, par exemple les prêtres[299]. C'est pourquoi on récite des *gêtheies*, des charmes contre le mauvais œil. Le terme *gêtheia* désigne des petits poèmes en vers que l'on chante, ou des paroles magiques en prose, de contenu religieux ou abscons, que de vieilles femmes chuchotent pour guérir des malades ou des blessés ; ce sont également certaines actions secrètes qui mettent en œuvre

297 Bios 1921a, p. 431, nº 11 ; Manolakakis 1896, p. 113. Pour la tradition de Chios, cf. Amados 1926, p. 20. Pour celle de Symi, cf. Politis 1905/1906, p. 245 ; *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 3.

298 Aikaterinidis 1990, p. 240–242 ; Papadaki 1938, p. 135.

299 Papadaki 1938, p. 135. Veïkou 1999, p. 15. Pour les prêtres, cf. Arnaud 1911a, p. 79.

des moyens magiques pour obtenir l'aide des bons ou des mauvais démons, pour provoquer ou guérir une maladie, à des fins bonnes ou mauvaises, et souvent utilisés pour des raisons amoureuses. Ce terme est un produit de *guphtos*, désignant le « magicien », le « sorcier », et du verbe *guphteuô/goêteuô*, signifiant « ensorceler »[300].

L'un de ces charmes décrit l'attaque de la Vierge par les méchantes Geloudes, qui lui arrachent les cheveux et lui flétrissent les seins. Par la suite, le Christ arrive et demande à sa mère ce qui est arrivé. En l'apprenant il se récrie, en demandant comment il se fait qu'aucune personne pieuse ne soit intervenue pour réciter des « notre père » et invoquer les saints pour qu'ils viennent à l'aide de la Vierge. Dans un charme similaire, ce sont les saints apôtres qui, ayant trop admiré la Vierge, jettent sur elle le mauvais œil sans le vouloir. Dans les deux charmes, la Vierge lave et peigne ses cheveux et s'assied sur son trône en or, provoquant ainsi l'admiration par sa beauté et sa majesté, admiration contrebalancée par l'arrivée des Geloudes ou le jet du mauvais œil[301]. Rappelons que dans certains exorcismes de l'archange Michel, Gulou tente d'attaquer la Vierge et le Christ, et que l'archange terrasse parfois Gulou sous son nom de Baskanosunê[302]. Une autre formule destinée à guérir du mauvais œil, également crétoise, est inspirée par l'histoire bien connue de Mélitène et de ses frères. Toutefois ni le nom de Sisinnios ni celui de Gulou ne sont mentionnés. Ici, c'est une femme mortelle, la « mauvaise voisine », qui joue le rôle de Gulou, mais le schéma est similaire à celui que nous connaissons. Cette « mauvaise voisine » incarne le mauvais œil ; c'est d'ailleurs un usage courant que de traiter la mauvaise voisine de « Gulou » ; en effet, une voisine est la personne la plus susceptible d'attirer le mauvais œil sur quelqu'un, en parlant trop de lui, en le « dévorant par la parole ». Notons que le fait de « parler trop de quelqu'un », de « le dévorer par la parole », entraîne le mauvais œil sur lui, l'affaiblit, et il « contracte des Geloudes »[303].

Il existe également des formules contre Gulou, que l'on récite, un peu comme une prière, avant de dormir en plein air, en été, dans les champs.

---

300 PERAKIS 1970, p. 57–58. La croyance à la vertu de ces incantations était très répandue pendant la période byzantine (KOUKOULES 1948–1957, I/2, p. 240–243).

301 KOUTOULAKI 1962, n° 1 et 2, p. 196–197. VEÏKOU 1999, p. 18–19.

302 Pour l'attaque de la Vierge, cf. *supra*, p. 165, n. 96. Pour l'association avec le mauvais œil (Baskanosunê dans le ms. xxiii), cf. *supra*, p. 170 s., et *infra*, p. 230 s.

303 AIKATERINIDIS 1990, p. 249–251. Pour une autre formule contre le mauvais œil mentionnant également la « mauvaise voisine », cf. CHRYSANTHOPOULOU-FARRINGTON 1999, p. 22. Pour « Gulou » comme insulte pour la mauvaise voisine, cf. PAPADAKI 1938, p. 135. Pour la dévoration par la parole, cf. *infra*, p. 222.

Celles-ci sont censées éloigner non seulement Gulou, mais également cette personnification du cauchemar qu'est le *brachnas*, ainsi que les serpents. Rappelons que Gulou est associée au serpent et qu'elle provoque régulièrement le *brachnas* ou *baruchnas* dans les exorcismes. Le *brachnas* donne un sentiment d'écrasement, d'étouffement à celui qui dort[304]. D'autre part, on peut aussi essayer de se prémunir contre Gulou dans sa propre maison. En Crète orientale, par exemple, on place un tamis derrière la porte de la maison (un mercredi ou un vendredi), et on récite une formule par laquelle on enjoint à Gulou de compter les trous du tamis (ainsi que les astres du ciel, les pierres et les morceaux de bois) avant de s'attaquer aux habitants de la maison. On agit de même envers les Kallikantzaroi qui sortent à Noël, ainsi qu'envers le *brachnas*. C'est une manière de se moquer des démons, qui semble prouver leur bêtise. D'ailleurs, ce n'est pas une coutume uniquement néo-grecque. Pour se débarrasser des lutins savoyards, on utilise le même genre de subterfuge : on renverse sur le sol des brins de tabac à priser, des graines ou de la cendre, pour les obliger à les ramasser ou à les compter[305].

Outre les formules contre Gulou et/ou le mauvais œil, il existe des rituels de guérison pour les malades qui « ont des Geloudes » (dans le sens de « contracter, attraper une maladie »). Ces rituels associent la défixion, le « clouage » ou le « liage » de l'être dangereux à l'énonciation d'une formule décrivant l'action : ils repoussent l'être dangereux et guérissent simultanément le malade[306]. En Crète orientale, de tels rituels de guérison sont appliqués aux enfants qui « ont attrapé des Geloudes ». Ces enfants souffrent d'insomnies à cause du mauvais œil, parce les gens parlent trop d'eux, littéralement parce qu'on les dévore par la parole. *Glôssophagia* est un terme courant pour le mauvais œil, qui peut désigner ou bien le fait de médire des autres, ou bien de les complimenter directement et puis de se mordre la langue pour inverser l'effet des paroles. Le

---

304 Aikaterinidis 1990, p. 244–245. Pour des formules semblables contre le *brachnas* et les serpents, cf. Koukoules 1928, p. 472, 475–476 et 493–497 ; Michaïlidou-Nouarou 1932, p. 159–160. Gulou provoque le *brachnas* dans les mss iv, xi, xii, xv. Pour son association au serpent, dont elle prend la forme pour entrer dans les maisons, cf. *supra*, p. 166, n. 105. Pour le *brachnas*, cf. Kyriakidis 1922, p. 196–197 ; Politis 1909a et 1871–1874, ii, p. 437–439.

305 Aikaterinidis 1990, p. 245–246, 254, n. 4. Pour les Kallikantzaroi et le *brachnas*, cf. Politis 1904, ii, p. 1300, 1308, et 1871–1874, ii, p. 438. Pour les lutins savoyards, cf. Joisten 1979, p. 618.

306 L'usage des défixions ou des ligatures (*katadesmoi*) était très répandu pendant toute la période byzantine et après (Koukoules 1948–1957, vi, p. 167–173, 207 ss. et 229 ss.). Sur les *katadesmoi* en Grèce ancienne, cf. Carastro 2006, p. 163–188.

mauvais œil peut résider également dans le fait de trop complimenter[307]. Pour guérir les enfants qui « ont attrapé des Geloudes », on procède de la manière suivante : on cloue un oignon avec sept épingles de roseau, en se tenant face à la mer, de préférence un mercredi ou un samedi, lorsque la lune est à son déclin. Parallèlement, on récite une formule de guérison contre Gulou au nom de l'enfant à vingt-et-une reprises (trois fois par épingle dont on cloue l'oignon). Puis on garde l'oignon pendant trois soirs dans la maison, après quoi on le jette dehors. Le soir du rituel, il est interdit de prêter quoi que ce soit car « la femme qui viendra emprunter quelque chose, c'est celle qui dévore l'enfant »[308]. En réalité, on utilise un « oignon immortel » pour ce rituel : il s'agit de la plante *Scilla* ou *Urginea maritima*, qui a la propriété de pousser, même arrachée de terre. En Grèce moderne elle protège du mauvais œil les maisons, le bétail et les hommes[309].

Toujours en Crète orientale, les Geloudes sont représentées comme des femmes mortelles, des somnambules qui se lèvent la nuit pour boire le sang des bébés et du bétail. Elles sont reconnaissables aux ampoules noires qu'elles ont à la bouche ; c'est pourquoi « celui qui développe des ampoules dit que les Gialoudes l'ont attrapé ». Pour en guérir l'enfant malade, on « cloue » les Geloudes au moyen d'un oignon qu'on pique de neuf épingles de roseau, tout en récitant à neuf reprises la formule suivante : « Ici je cloue le Gelloudas, la Gellou, et les petits Gelloudakia, leurs yeux, leurs dents, leur cœur et leurs poumons ». On cloue ainsi toute la famille des Geloudes, le père, la mère et les enfants, et les parties de leurs corps qui sont importantes, d'une part celles qui les rendent dangereux (yeux, dents) et d'autre part les organes vitaux. Mentionner ainsi toute leur famille semble relever d'un souci de complétude de la part de la personne qui prononce la formule, un souci analogue à celui qui préside à l'énonciation complète de tous les noms de la démone dans les exorcismes[310].

D'autres processus de guérison combinent le rituel domestique à l'exorcisme lu par le prêtre. À Amorgos, pour guérir un enfant qui a contracté des Geloudes, on mélange du vinaigre à de la cendre et on en frotte le corps de l'enfant, après quoi on cherche des poils. S'il a une Gulou, on trouvera des

---

307 AIKATERINIDIS 1990, p. 252–253. Pour la *glôssophagia*, cf. STEWART 1991, p. 233.

308 AIKATERINIDIS 1990, p. 252–253 (rituel), p. 254–255 (emprunteuse ; cf. également AIKATERINIDIS 1990, p. 254–555 ; PAPADAKI 1938, p. 135).

309 Sur cette plante et sur les croyances qui lui sont attachées aussi bien en Grèce moderne qu'en Grèce ancienne, cf. SVORONOS 1923.

310 AIKATERINIDIS 1964, p. 8–9 ; pour une variante proche, cf. PAPADAKI 1938, p. 135–136.

poils de chien ou de chat, blancs, rouges et gris. On brûle ces poils, puis on divise la cendre en neuf parts et on la met au feu. Au même moment, l'une des deux femmes présentes demande à l'autre ce qu'elle brûle. À quoi celle-ci doit répondre par la formule suivante : « Je brûle la Gulou de ton enfant, la méchante étrangleuse d'enfants ». Cette action est répétée trois vendredis de suite. Le dernier vendredi, le prêtre vient lire à l'enfant le « papier de Gulou », après quoi on jette la cendre utilisée dans un endroit où l'enfant ne passe pas. Si l'enfant ne guérit pas, pour rendre le remède plus efficace, il faut aller chercher des coquillages en s'abstenant de parler, comme on le fait pour l'« eau silencieuse », un moyen magique courant en Grèce moderne. Ensuite, on mélange les coquillages au vinaigre et on les fait bouillir jusqu'à minuit. Alors, les parents de l'enfant vont jeter la cruche dans une ravine, et l'enfant guérit[311].

À Kalymnos, où, comme en Crète, il y a une grotte où les Geloudes vomissent le sang des enfants, on va y chercher des pierres rougies par ce sang. On les fait bouillir et, avec l'eau, on frotte l'enfant malade. On peut aussi y recueillir le sang épaissi vomi par les Geloudes et en frotter l'enfant ; cela dégoûte les Geloudes, qui cessent aussitôt de boire son sang[312].

Il existe également des rituels de guérison pour les accouchées. En effet, en Thrace, comme à Chios, Gulou « leur marche dessus ». La guérisseuse doit se rendre à minuit chez l'accouchée, sans se retourner sur son chemin, et aucun chien ne doit aboyer sur son passage. La patiente doit être tournée vers l'est et avoir un couteau à manche noir – moyen apotropaïque répandu – sous son oreiller. La guérisseuse placera ce couteau sur le nombril de l'accouchée, puis se couchera elle-même sur la patiente et dira à trois reprises une formule qui invoque l'aide de saint Georges contre Gulou. Cette action doit être répétée en alternance matin et soir pendant six jours de la semaine, en commençant le lundi soir, puis le mardi matin, et ainsi de suite jusqu'au samedi matin, et la malade guérit[313].

Geloudes, Néraïdes et Strigles

Dans les traditions grecques modernes le nom Gulou ne désigne pas toujours un être particulier. Dans certains endroits les Geloudes sont assimilées aux Strigles, aux Lamies ou aux Néraïdes, alors qu'ailleurs elles conservent

311 IMELLOS 1965, p. 50–51, n. 2. Notons que pour se délivrer des Néraïdes, il faut aller à l'église trois samedis de suite (POLITIS 1904, I, n° 725). Sur « l'eau silencieuse », cf. STEWART 1991, p. 229.

312 ZERVOS 1958, p. 253–254.

313 SARADI-STAMOULI 1928, n° 13, p. 407. Cf. également MYRIVILIS 1940a. Pour le couteau à manche noir, cf. STEWART 1991, p. 111 ; ex. chez ARNAUD 1911b, p. 148, et 1913, p. 296, n. 1.

leurs caractéristiques propres. En Crète par exemple, Gulou est définie parfois comme « une Néraïde qui étrangle les bébés ou qui les remplace par les siens. Elle prend le bébé et met à sa place un petit à elle ». En effet, les Néraïdes aussi peuvent nuire aux enfants[314]. À Chios toutes les Néraïdes sont nommées Geloudes, Ageloudes, ou encore Anagrialoudes, mot composé des termes *agrios*, « féroce, sauvage » et *geloudes* ; en effet, elles *anagrieuoun*, « menacent » les hommes, mais ne s'attaquent pas à ceux qui sont nés à sept mois, ni aux « enfants de Néraïdes » maladifs et difformes par lesquels elles ont remplacé les enfants humains[315].

Cependant, les Néraïdes peuvent également guérir les enfants. À Rhodes, pour guérir un enfant malade (appelé *gkillômeno*), sa mère l'amène de nuit à un carrefour à trois voies et l'y laisse pendant quelques minutes. On pense que les Néraïdes et les *stoicheia* de passage guérissent les enfants malades. Une autre manière de guérir les enfants malades est de suspendre leurs vêtements à un arbre *stoicheiômeno* (hanté par les *stoicheia*) ; ou alors, on fait passer l'enfant malade sous un petit pont ; et chaque fois que l'enfant passe sous le pont il jette une pierre afin que le mal s'éloigne de lui[316].

À Mykonos, les Geloudes sont associées aux tourbillons, un trait caractéristique des Néraïdes ; comme ces dernières, ce sont des jeunes femmes habillées en blanc, qu'on voit près des sources et des rivières, lavant et faisant sécher leur linge. De temps en temps en été, lorsqu'il fait très chaud et qu'il n'y a pas de vent, il y a un tourbillon dans ou après lequel apparaissent les Geloudes : la température augmente alors tellement que beaucoup de gens ont les mains ou d'autres parties du corps couverts d'ampoules. On considère que les Geloudes les ont attrapés et on leur donne de l'eau bénite comme remède[317]. À Mykonos, les Geloudes sont connues comme des *kales kurades*, « bonnes dames », une appellation courante des Néraïdes. Notons que cette appellation flatteuse peut avoir comme but d'apaiser les créatures surnaturelles dangereuses. Par exemple, lorsque les Néraïdes passent dans leur tourbillon, on leur souhaite

---

314 AIKATERINIDIS 1990, p. 237–238 (Crète). FRAGAKI 1978, p. 68, n. 144, définit aussi les Geloudes comme des Strigles. Pour les Néraïdes qui nuisent aux enfants, cf. POLITIS 1904, I, n° 740–749.

315 BIOS 1921a, p. 431 et, 1921b, p. 442–443, 445. SCHMIDT 1871, p. 101, trouve l'étymologie du terme Ageloudes dans *aigialos* (côte de la mer), et il existe un exorcisme contre Aigialou (ms. XV) ; cf. également BENT 1966, p. 496 ; *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou.*

316 VRODIS 1934/1937, p. 582–583.

317 POLITIS 1904, I, n° 668. Les ampoules sont également caractéristiques des Geloudes en Crète (cf. *supra*, p. 223).

« miel et lait sur votre route », pour qu'elles passent leur chemin sans danger pour celui qui les rencontre[318].

Comme les Néraïdes, les Geloudes peuvent parfois se montrer bienveillantes. Dans un conte de Tinos, une jeune fille file le coton dans sa chambre à longueur de temps, et c'est sa mère qui lui donne à manger car elle ne s'arrête jamais. Dans la maison d'en face, les Geloudes ont une fille qui n'a pas ri depuis douze ans ; quand cette dernière voit la mère nourrir sa fille qui file, elle se met à rire ; les Geloudes, contentes, filent le coton de la fille pour la récompenser[319].

Un conte de pêcheurs met en scène, selon les régions, des Geloudes, des Néraïdes ou des Strigles. À Rhodes, un pêcheur qui retrouvait régulièrement sa barque déplacée, s'y est caché une nuit pour guetter. À minuit, trois femmes, des Geloudes, mettent la voile, et la barque arrive aussitôt à Alexandrie. Les femmes se rendent alors à terre, et le pêcheur en profite pour sortir de sa cachette et cueillir des dattes. Le voyage du retour se passe comme celui de l'aller, et l'homme montre ses dattes aux autres pêcheurs pour leur prouver la réalité de l'aventure. Ici, le but du voyage entrepris par les Geloudes n'est pas décrit. Peut-être est-il sous-entendu, étant considéré comme connu. Il existe deux variantes de la même histoire, à Mani et à Symi, qui mettent toutes deux en scène des Néraïdes. Des parallèles de Santorin et de Céphalonie mettent en scène des Strigles, mais concernant ces dernières, il est clairement stipulé qu'elles voyagent en vue de dévorer des gens[320].

Le terme *strigla* (ou *strig*(*g*)*la*, *strigkla*, *strila*) recouvre des significations souvent très proches de celles du terme *gulou*. Il existe un exorcisme contre la *strigkla*, du type de saint Sisinnios, mettant également en scène Mélitène et ses frères, et comprenant une liste des noms de la démone[321]. À Karpathos, les Strigles sont identiques aux Geloudes : elles étranglent principalement les

---

318 Politis 1918a, p. 26 ; Stewart 1991, p. 162 et n. 2, p. 277. Pour le souhait, cf. Oikonomidis 1973/1974, p. 340. Lamia aussi est parfois qualifiée de « bon *stoicheio* » (cf. *supra*, p. 88, n. 364). En effet, déjà depuis l'époque byzantine, tous les démons ne sont pas également nuisibles (cf. Delatte & Josserand 1934, p. 216).

319 Oikonomidis 1975/1976, p. 248, et 1965, p. 330, n. 16. Geloudes et Néraïdes sont encore étroitement liées en Crète, ainsi qu'à Amorgos, Cythère, Megisti, Naxos, Tinos, Tilos et Chios (cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 6, et s.v. *Gellouda*).

320 Vrodis 1939, p. 49 (Rhodes). Politis 1904, I, nº 801–802 (Symi et Mani). À Santorin, les Strigles sont les épouses de deux villageois (Politis 1871–1874, I, p. 187–188). À Céphalonie, ce sont deux sœurs qui, sur le témoignage du pêcheur, sont brûlées par les villageois (Politis 1904, I, nº 828).

321 Cf. *supra*, p. 162. Pour le nom Strigla de Gulou, cf. *supra*, p. 178, n. 156. Pour les Strigles, cf. également *supra*, p. 152 ; Kyriakidis 1920, p. 147–148, et 1922, p. 191–192 ; Lawson 1909, p. 179–184 ; Politis 1871–1874, I, p. 172–192.

petits enfants, ou sucent leur sang, mais elles déterrent aussi les morts et peuvent également s'en prendre aux jeunes gens, qu'elles jettent dans un précipice. Elles se reconnaissent à leurs tresses caractéristiques, dressées sur leurs têtes. Sur la même île, on croit que les filles nées le jour de Noël deviennent des Strigles, comme ailleurs elles deviennent des Geloudes[322]. Dans un conte provenant de Syros, la fille du roi est une Strigla ; dès son berceau, elle dévore les chevaux de son père, et finit par manger toute la ville, sa famille y compris, sauf son frère, qui finit par la tuer. En effet, les Strigles sont toujours insatiables, pourtant elles ne prennent jamais de poids : c'est pourquoi on appelle ainsi toute femme mauvaise et maigre. Par ailleurs, on appelle un homme maigre *strilorouphêmenos*, « celui (dont le sang) a été sucé par les *striles* ». En revanche, à Samothrace, c'est une Gulou qui étrangle les moutons de son père le soir. À Mani, dans le Péloponnèse, il y a la malédiction « qu'elle devienne une Strigla », c'est-à-dire qu'elle mange sa famille et qu'elle ne soit jamais rassasiée[323].

En général, on pense que les Strigles sont de vieilles femmes pauvres, ayant le pouvoir de se métamorphoser et utilisant leur art pour nuire aux gens, ce qui les rapproche des sorcières du moyen âge occidental : les lois ecclésiastiques condamnaient en même temps la croyance aux Geloudes et aux Strigles[324]. Ce qui caractérise principalement ces dernières, c'est qu'elles sont humaines : dans les contes, les Strigles font souvent partie d'une famille humaine, en tant qu'épouses, belles-mères ou filles. Les vieilles femmes seules au monde peuvent devenir des Strigles « car la pauvreté, la misère et la solitude les rapprochent du diable »[325]. Le terme *strigla* est très répandu en Grèce en tant qu'insulte pour désigner une femme mauvaise et acariâtre, et son usage est beaucoup plus fréquent que celui de l'équivalent *gulou*. En Attique, le *stringlos*,

322 Pour les Geloudes assimilées aux Strigles, cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 1. Pour les Strigles à Karpathos, cf. MICHAÏLIDOU-NOUAROU 1932, p. 246–247. Pour les enfants nés le jour de Noël, cf. *supra*, p. 217. Déterrer les morts est également une habitude de la goule arabe : cf. *supra*, p. 213.

323 KAFANTARIS 1988b, n° 182, p. 383–386 (conte de Syros). Pour une trad. allemande, cf. VON HAHN 1864 (1918), II, n° 65, p. 29–32. Pour la femme maigre et le *strilorouphêmenos*, cf. OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 250–251. Pour le récit de Samothrace, cf. OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 253 ; 1965, p. 329, n. 9 ; *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *Gellou*, § 2. Parfois les Néraïdes empruntent les traits des Strigles (cf. POLITIS 1904, I, n° 832, où une petite fille se révèle Néraïde, avec le comportement anthropophage d'une *strigla*). Pour la malédiction, cf. OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 250–251.

324 OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 253–254 ; POLITIS 1871–1874, I, p. 174, n. 2.

325 SKOUTERI-DIDASKALOU 1988, p. 55. Pour les contes, cf. par ex. KYRIAKIDIS 1922, p. 192 ; POLITIS 1904, I, n° 827–828, 830.

au masculin, est un être qui s'attaque aux moutons, personnifiant l'anthrax[326]. Le caractère flou de ces personnages et leurs fonctions similaires expliquent que Strigles et Geloudes soient confondues dans certaines régions. Il est dès lors naturel d'attribuer le nom de Strigla à Gulou, puisqu'il correspond à un personnage ayant de pouvoirs surnaturels et une activité parallèle à celle de Gulou.

Le mauvais œil et le lait

Dans certains charmes chypriotes contre le mauvais œil, les femmes qui le véhiculent sont caractérisées par des traits particuliers : ce sont celles qui ont des sourcils épais qui se rejoignent, celles qui ont les dents écartées, celles qui souffrent de strabisme, les velues, ainsi que celles qui ont des poitrines particulières, en forme de muid (*kantarobuzou*), de sac (*sakoulobuzou*), dressées (*ortobuzou*), ou à un seul sein (*monobuzou*)[327]. Les poitrines particulières caractérisent en général les êtres féminins surnaturels, souvent représentés comme dangereux : Lamies, Geloudes, géantes, Néraïdes, mères ou sœurs des dragons, de la lune ou du soleil. Elles peuvent rejeter leurs seins sur leur dos, pour allaiter les enfants en même temps qu'elles pétrissent la pâte pour le pain. Elles peuvent aussi s'en servir pour nettoyer le four à pain ou bien pour voler dans les airs. Ces êtres sont souvent en rapport avec l'âtre de la maison (le feu ouvert ou le four), et sont associés à la nourriture (allaitement, pétrissage et cuisson du pain, etc.)[328]. Notons que lorsqu'une femme a mal aux seins, elle doit poser sa poitrine sur le chenet du feu ouvert, ou poser dessus le tissu qui sert à nettoyer le four. Nous avons vu que ce tissu s'identifie souvent à la poitrine, puisque c'est d'elle dont on se sert à sa place pour nettoyer, et que c'est lui que ces êtres utilisent parfois pour voler[329]. Des croyances similaires se retrouvent chez d'autres peuples : les fées de la Savoie du Nord ont également des seins si allongés qu'elles peuvent les rejeter par-dessus l'épaule[330].

---

326 Stewart 1991, p. 169. Blum & Blum 1970, p. 65, 96–98, 329–330. Pour un Striggos mentionné dans un ms. du XVe s., cf. *supra*, p. 179.

327 Pour ces charmes, cf. également *supra*, p. 81. Kyriazis 1926, p. 89–94.

328 Pour les seins des Lamies, cf. *supra*, p. 81, n. 341. Pour les Néraïdes, cf. Loukopoulou 1912/1913, p. 429–430. Pour celles qui pétrissent le pain tout en allaitant, cf. Kakridis 1978, no 58, p. 34 ; pour les géantes, mères du soleil, etc., et celles qui nettoient le four ou volent, cf. Politis 1904, I, no 11–14, 124–125, 819, et II, p. 641, 643 ; von Hahn 1864 (1918), I, no 49, p. 244–250. En ce qui concerne les géantes, notons que dans les traditions néo-grecques les Anciens sont représentés comme des géants (Kakridis 1978, no 4–34, p. 19–27).

329 Alexakis 1999, p. 60–61, n. 47 et 48.

330 Joisten 1979, p. 614.

En raison de son nom Buzou, Gulou a été rapprochée d'une certaine Monobuza, une reine qui a détruit l'Épire parce que les Épirotes tuèrent son fils, ou parce que leur roi, apprenant qu'elle n'avait qu'un sein – qui était tellement long qu'il traînait par terre, c'est pourquoi elle le jetait par-dessus son épaule – a mis fin à leurs fiançailles. On a assimilé Monobuza aux Lamies en raison de son insatiabilité – elle aurait dévoré toutes les vaches d'un village –, et à Gulou en raison de son énorme sein qui rappellerait le nom Buzou de Gulou. De plus, Monobuza aurait pour origine les anciennes Amazones, qui elles-mêmes – comme les Érinyes, les Lamies anciennes et modernes, Karkô et Gellô – seraient proches des femmes guerrières de tribus étrangères qui, grâce à une persistance du statut matriarcal, auraient peut-être survécu en Asie. Les grands seins seraient un symbole de puissance qui mènerait jusqu'à la déesse minoenne aux serpents, aux seins nus. Cette hypothèse est un exemple caractéristique de recherche excessive de « survivances », combinée à celle des « origines », qui ne semble pas tenir compte du fait que Gulou, par exemple, s'attaque principalement aux enfants et que les Lamies ne sont pas responsables de destructions de villes. Par ailleurs, nous avons vu que les poitrines particulières sont caractéristiques de toutes sortes de créatures dangereuses du folklore néo-grec, qui ne sont pas nécessairement identifiables entre elles[331].

Chez les Grecs modernes, comme chez d'autres peuples balkaniques – Albanais, Roumains, Serbes et Bulgares – pour signifier la parenté du côté de la mère, on parle de « ventre » (utérus) et de « lait », tandis que du côté du père on parle de « sang » et de « semence ». On constate aussi cette parenté par le « lait » dans le fait que des enfants allaités par la même femme sont considérés comme frères et sœurs (*buzaderphia*), même s'ils ne font pas partie de la même famille. D'ailleurs, le mariage entre eux est interdit, une interdiction également importante dans la loi islamique. Le lait maternel lui-même a un grand pouvoir thérapeutique contre plusieurs sortes de maladies, notamment les douleurs ophtalmiques et auriculaires. Il a également une grande puissance magique : les femmes qui ont beaucoup de lait et qui allaitent des enfants étrangers sont souvent considérées comme des sorcières. D'ailleurs, la malédiction maternelle a un rapport étroit avec le lait : une femme peut maudire son enfant « au nom du lait dont elle l'a allaité », en dénudant sa poitrine. La puissance et

331 ROMAIOS 1956, p. 215–236 (cf. également PRADEL 1907, p. 339). Pour l'histoire de Monobuza, cf. CHRISTOVASSILIS 1932, p. 65, n. 3 ; KAKRIDIS 1978, n° 13, p. 21, n° 25–26, p. 25 ; KRYSTALLIS 1959, p. 695 ; POLITIS 1904, I, n° 11–13, 124–145. Pour Monobuza provenant des Amazones, cf. aussi POLITIS 1878, p. 15–16.

l'efficacité du lait se retrouvent dans la formule de serment connue dans toute la Grèce « au nom du lait dont j'ai été allaité »[332].

On peut en conclure que les grands seins, symbolisant l'abondance de nourriture, peuvent en même temps être le signe d'un surnaturel dangereux, qui dévore au lieu de nourrir. Le fait que les êtres féminins imaginaires associés à l'allaitement, à la nutrition et à la magie, soient généralement considérés comme malfaisants, pourrait indiquer non seulement une peur relative à la magie, mais aussi une certaine sous-estimation du rôle maternel féminin et de la parenté du côté de la mère (par le lait), face au système dominant de parenté patrilinéaire[333].

D'autre part, le lait est souvent associé au mauvais œil, lui-même étroitement associé à Gulou et aux Geloudes. Le mauvais œil est terrassé sur la fresque de Baouît et sur plusieurs amulettes. Dans les exorcismes, l'archange Michel rencontre parfois Baskanosunê ou Zêlou, l'envie. La mauvaise voisine possède le mauvais œil, comme diverses Geloudes des traditions grecques modernes ; par ailleurs, être victime du mauvais œil expose aux attaques des Geloudes. La croyance selon laquelle on peut nuire à quelqu'un, consciemment ou à son insu, par le seul pouvoir de son regard, est très répandue dans les cultures européennes et sémitiques. L'effet du mauvais œil est particulièrement dangereux pour les nouveau-nés, et son avidité pour le lait le rend également dangereux pour les mères ; le tarissement du lait, ainsi que celui d'autres liquides vivifiants (la pluie, la sève, le sang etc.), est un effet caractéristique du mauvais œil. Mais le liquide le plus sensible à l'effet du mauvais œil est le lait : les femmes qui allaitent en sont subitement dépourvues[334]. Notons que sur une fresque de la

332 ALEXAKIS 1999, p. 45, 47, 50–52, 57–60, 61, n. 45. Pour l'interdiction de mariage des *buzaderphia*, cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *buzaderphi*. Pour la même interdiction dans la loi islamique, cf. BENKHEIRA 2001a et 2001b. En grec ancien, il existe un terme équivalent pour désigner les « frères de lait » : *homogalaktes*, littéralement « de même lait » (Arist., *Pol.* 1, 2, 6 ; Long. 4, 9, 3). Pour les formules de malédiction et de serment, cf. *Dictionnaire historique* 1933–1953, s.v. *buzi*.

333 ALEXAKIS 1999, p. 60.

334 DJÉRIBI 1988, p. 35–39. Cf. également CHRYSANTHOPOULOU-FARRINGTON 1999, p. 23. Sur le rôle de la croyance au mauvais œil dans la cohésion sociale, cf. VEÏKOU 2004. Il est intéressant de rapprocher la conception du mauvais œil s'attaquant à la fois aux nouveau-nés et au lait, de l'image du lait caillé par la présure, une image qui a été utilisée depuis l'antiquité pour expliquer le processus de la conception. Pour Plin., *HN* 7, 66, l'embryon ressemble au début à du lait qui commence tout juste à se coaguler (BELMONT 1988). En ce qui concerne les autres liquides, cf. KLEIN 1959, p. 226, qui affirme que « l'inconscient ne fait aucune distinction entre les substances du corps ».

Nativité de 1289 qui se trouve à Omorphê Ekklêsia à Égine, c'est la Vierge allaitant le Christ qui est en danger à cause du mauvais œil : la grotte de Bethléem dans laquelle elle se trouve est figurée comme entourée d'yeux[335].

Le lait joue également un rôle important dans les traditions concernant Gulou, et notamment dans les exorcismes. D'une part, Gulou s'attaque aux nourrissons : elle les étrangle, les enlève, les dévore, absorbe toutes leurs humeurs et même les allaite. D'autre part, elle s'attaque aux mères : elle fane, dessèche ou gèle leurs seins ou leur lait, méfait qu'elle s'attribue régulièrement dans les exorcismes du type de saint Michel. Le fait que Gulou n'ait pas de seins (Abuzou) pourrait peut-être expliquer son attirance particulière pour le lait des mères. Ce lait dont elle prive les mères devient un objet d'échange dans les exorcismes du type de saint Sisinnios : Gulou réclame du lait de Militène ou de celui de la propre mère de son vainqueur pour rendre l'enfant. Seul l'acte de renoncement de saint Sisinnios à son propre lait maternel peut provoquer la restitution de l'enfant. Cet acte a simultanément une fonction de guérison poussée jusqu'à la résurrection de l'enfant, et une fonction d'échange : lait ingéré contre enfant avalé. Cet échange permet la réparation du méfait initial, accompagnée par la soumission de la créature dévorante, que suit son éloignement final au moyen de son secret dévoilé[336].

Le lait n'est pas le seul liquide dont les Geloudes sont friandes : elles boivent aussi du sang, et Gulou, dans les exorcismes, provoque plusieurs sortes d'autres maux. Dans certaines traditions, elle est clairement la personnification du pouvoir nuisible du mauvais œil. Notons que le mauvais œil est une notion acceptée par l'Église orthodoxe, qui en revanche n'accepte pas la croyance en l'existence de Gulou et des Geloudes. L'Église dispose même d'une prière officielle contre le mauvais œil, même si elle désapprouve les incantations populaires contre celui-ci, comme elle désapprouve l'utilisation des exorcismes contre Gulou[337]. Pourtant, lorsque Gulou incarne le mauvais œil, celui-ci ne consiste plus en un danger vague et diffus, un regard malveillant susceptible d'attaquer en tout lieu et à tout moment, difficile à cerner et donc à com-

---

335 Foskolou 2005.

336 Djéribi 1988, p. 45. Un épisode semblable à propos de l'ascète Isaïe et de Lamia provient d'une tradition macédonienne : l'ascète a dû procurer à la démone le lait de sa mère pour récupérer les enfants de sa sœur. Il est clair que Lamia ici, ou Gulou ailleurs, demandent l'impossible (comme le veut en outre l'expression proverbiale : « c'est collé sur moi comme le lait de ma mère »), qui ne devient possible que grâce au miracle divin (Alexakis 1999, p. 60–61, n. 45).

337 Stewart 1991, p. 235. Cf. également Arnaud 1912, p. 386–387.

battre. Gulou définit le mauvais œil, elle le détermine dans l'espace et le temps, même s'il s'agit d'un espace et d'un temps mythiques, elle lui prête des caractéristiques identifiables et une légende reconnaissable. Ainsi, dans l'imaginaire, une démone provoquant les mêmes maux que le mauvais œil, ou des sorcières le possédant, sont nettement plus susceptibles d'être vaincues par un saint, un archange ou des rituels de guérison, que ne peut l'être une notion générale des effets néfastes provoqués par l'envie.

Gulou illustrerait « la malveillance naturelle de la féminité à l'égard de la transmission de la vie », une femme ambivalente qui peut donner la vie mais qui peut aussi refuser de se prêter à sa fonction biologique[338]. Le mauvais œil soulignerait cette contradiction chez la femme. Celle qui donne la vie peut la reprendre, et même s'en nourrir, comme c'était le cas pour Mormô. Cette notion générale de la mère qui peut reprendre la vie, combinée à celle du mauvais œil, s'illustre dans les croyances libanaises, où le regard d'amour d'une mère peut provoquer des effets néfastes sur ses propres enfants : « œil d'amour, œil d'envie », dit une expression arabe. Dans la conception néo-grecque, l'amour pour l'autre, lorsqu'il n'est pas refréné par la raison, peut provoquer le jet du mauvais œil[339]. En règle générale, les personnes jetant le mauvais œil doivent se trouver à proximité de leurs victimes. Cela pourrait peut-être expliquer la proximité géographique dans laquelle agissent les Geloudes (des femmes du village, des enfants qui naissent dans des familles humaines). On ne convoite, on n'envie que ce que l'on connaît, c'est pourquoi la mauvaise voisine enlève l'enfant. Cela pourrait peut-être expliquer aussi la proximité familiale de la démone et du saint, son frère, qui apparaît dans les versions éthiopiennes de la légende de saint Sisinnios.

Il est intéressant de constater que la « cohabitation » des démons et du mauvais œil, et la superposition des malheurs provoqués par chacun d'eux, constitue un problème que Basile de Césarée, dans son homélie intitulée *De invidiae*, tenta d'expliquer en une combinaison subtile : les démons utilisent les yeux des envieux à leurs propres fins. C'est une explication à la fois externe et interne, qui considère le mauvais œil comme une sorte d'émanation démoniaque implantée chez un être humain. Explication érudite aussi de l'étroite association entre les démons et le mauvais œil dans la société chrétienne. Cette association pourrait expliquer le fait que Gulou est un démon qui provoque les

---

338 Entre guillemets, l'expression d'HÉRITIER 1984, p. 147. DJÉRIBI 1988, p. 45.

339 DJÉRIBI 1988, p. 38. VEÏKOU 1999, p. 17. Même le Christ jette le mauvais œil dans une tradition provenant de Kastellorizo, avant d'expliquer aux apôtres comment guérir quelqu'un qui en souffre (cf. CHRYSANTHOPOULOU-FARRINGTON 1999, p. 22).

mêmes maux que le mauvais œil, et les Geloudes des mortelles qui en sont pourvues[340].

La contemporanéité des croyances en une Gulou démone et aux Geloudes humaines à pouvoirs surnaturels a été expliquée par le fait qu'elles représentent les deux pôles du danger associé à la féminité. Gulou fonctionne comme un homologue menaçant de la mère, qui avale l'enfant, mais se doit de le rendre en absorbant le lait. Le lait est homologue du sang: la démone absorbe l'enfant avec son sang, et le régurgite au moyen du lait[341]. De l'autre côté, les vieilles femmes de Psellos, en allaitant les enfants avec un sein privé de lait, aspireraient le sang du nouveau-né. Cette image témoignerait de la peur inspirée par la femme qui ne peut plus procréer[342].

Selon Irène Sorlin, Gulou et les Geloudes seraient placées respectivement «sous le signe de l'humide et de la corruption, du sec et de la stérilité». L'auteur souligne l'analogie, courante à l'époque byzantine, entre nouveau-nés et cadavres. Il existe un rapport de symétrie inverse établi entre les étapes de la conception et les étapes de la mort (dont la décomposition): «au quarantième jour, la décomposition est achevée et le mort trouve sa place dans l'autre monde, tandis que l'enfant passe de l'état de semi-cadavre à celui d'être humain, il sourit à sa mère et est baptisé»[343]. Notons que, pour une partie des exégètes chrétiens, c'est au quarantième jour que l'embryon reçoit son âme[344]. Le nouveau-né serait donc associé au cadavre et son agresseur à la décomposition, ce qui permettrait d'expliquer le fait que les Geloudes consomment les entrailles et les humeurs du nouveau-né, chez Jean Damascène et chez Michel Psellos. Dans un passage d'Évagre le Scholastique (VIe siècle), le nouveau-né

---

340 Bas. Caes., *PG* 31, col. 380 (c'est également la position de saint Jérôme: DICKIE 1995, p. 18, 25). Sur cette homélie, cf. LIMBERIS 1991. Sur le mauvais œil dans les écrits patristiques, cf. RAKOCZY 1996, p. 216–226. Sur le problème de l'envie en général et du mauvais œil dans la société byzantine, cf. MAGUIRE 1996, p. 106–118.

341 SORLIN 1991, p. 435. Sur l'homologie lait/sang, cf. BELMONT 1988, p. 14–19; DEMONT 1978, p. 364–371. On a rapproché cette homologie de l'interdit alimentaire formel du *Code d'alliance*: «tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère» (L'Exode 23, 19 et 24, 26), qui établit une équivalence entre les deux fluides, dont la consommation conjointe représente un crime. FRAZER 1924, p. 313–327, interprétait ce commandement par les origines pastorales des Hébreux; l'interdiction de mélanger le lait et la viande aurait comme but la protection du troupeau, dont le rendement serait moindre si ces règles étaient enfreintes.

342 Pour le texte de Psellos, cf. *supra*, p. 154.

343 SORLIN 1991, p. 432–435. Cf. également CONGOURDEAU 1993, p. 167; DAGRON 1984, p. 419–420. Sur le statut ontologique de l'embryon à Byzance, cf. TROIANOS 1992.

344 Cf. CONGOURDEAU 2004, p. 361.

exhale un miraculeux parfum de sainteté à sa naissance. Ce parfum, signe de l'incorruptibilité, le préserve des attaques d'Empousa qui représenterait, selon Irène Sorlin, la décomposition. À propos du même épisode, Nicéphore Calliste Xanthopoulos (environ 1256–1335), substitue le nom de Gilô à celui d'Empousa[345].

Les noms de toutes les créatures examinées jusqu'à présent sont utilisés au pluriel pour désigner une espèce de personnages semblables (Lamies, Mormolukiai, Geloudes). Ce qui différencie Gulou des autres, c'est la différence de statut ontologique établie entre le singulier et le pluriel : dans le contexte chrétien, Gulou est une démone puissante, un être surnaturel à part entière, contre lequel il existe des moyens apotropaïques, tandis que les Geloudes sont des femmes mortelles jouissant de pouvoirs surnaturels, des sorcières qui peuvent être punies. Démone et humaines partagent cependant la même fonction d'agression des enfants. Il n'empêche : dans l'exorcisme le plus ancien que nous connaissions, celui inscrit sur la lamelle de plomb du début du VIIIe siècle, après le récit de l'archange Michel contre Gulou, le texte continue avec « l'exorcisme de l'archange contre les *gêlodas* », c'est-à-dire contre les Geloudes, que l'on conjure par une série de noms saints[346]. Il y a une étroite interpénétration entre l'appartenance au domaine démoniaque et au domaine humain, interpénétration concomitante à la différence de statut entre Gulou et les Geloudes, et qui persiste pendant les périodes post-byzantine et moderne. Ainsi, la « mauvaise voisine », une femme mortelle, se voit attribuer quasiment le même récit que la démone des exorcismes. Ou alors, l'exorcisme contre Gulou sert de remède à un enfant qui a des Geloudes. Démone et mortelles partagent les mêmes prérogatives, tuent les enfants, boivent leur sang, dessèchent le lait des mères. Il est d'ailleurs parfois difficile de décider s'il s'agit d'un groupe de femmes mortelles ou d'une troupe de démones, les mortelles semblant jouir quasiment de la même puissance que la démone.

4 Les saints, le diable et les *exôtika* : doctrine ecclésiastique et actes de foi « alternatifs »

Pour les Anciens, Gellô est une jeune fille de Lesbos, morte prématurément, qui enlève les petits enfants et/ou qui provoque leur mort, assimilée parfois à

345 Ev. Scol., *PG* 86/2, col. 2836. Niceph. Call., *PG* 147, col. 345–347. SORLIN 1991, p. 420, 428, n. 93, identifie Empousa à Gellô à l'époque byzantine (cf. également KOUKOULES 1948–1957, I/2, p. 254).

346 Txt. ix, p. 730–731, l. 30–46.

Lamia, à Mormô et à Empousa. À partir du IVe siècle de notre ère, l'agression des mères apparaît combinée à celle des enfants parmi les fonctions du personnage de Gelou. Les Byzantins connaissent plusieurs variantes du nom : Gil(l)ô, Gel(l)ou, etc. et, évidemment, les nombreuses Gel(l)oudes. Chez Jean Damascène, Ignace le Diacre et Michel Psellos, les Geloudes sont plutôt des femmes mortelles jouissant de pouvoirs surnaturels, qui s'attaquent aux enfants. Ignace pense que la croyance aux Geloudes est inspirée par le mythe grec de Gellô, alors que Jean Damascène les assimile aux Striges. Ces femmes mortelles partagent avec la démone Gulou le pouvoir d'évoluer dans les airs et surtout son passe-temps préféré : attaquer les enfants. Chronologiquement proche de ces textes est le premier exorcisme connu contre Gulou, un exorcisme du type de saint Michel, gravé sur une lamelle de plomb au début du VIIIe siècle. Un peu plus tôt, principalement aux Ve–VIIe siècles apparaissent certaines amulettes qui contrecarrent l'action d'Abuzou – Abuzou étant l'un des noms les plus courants de la démone ; Abuzou est proche, tant par son nom que par son action, de la démone Obuzouth du *Testament de Salomon*. Sur les amulettes, comme sur la fresque de Baouît, il s'agit d'une femme aux longs cheveux défaits, terrassée par un saint cavalier. Ce motif se retrouve également sur des amulettes plus tardives (Xe–XIIe siècles) qui mentionnent nommément Abuzou, et font ainsi le lien avec les exorcismes des manuscrits postérieurs. Dans ces exorcismes, le domaine d'action de la démone s'élargit : outre les méfaits qui concernent les petits et leurs mères, elle s'attaque aussi aux hommes, aux cultures et au bétail. Elle provoque des maux physiques et moraux et est assimilée à la *baskania*, l'ensorcellement par le mauvais œil, origine de toutes sortes de maux. Pour s'en défendre, il faut connaître tous ses noms et les écrire pour qu'elle ne puisse pas s'approcher de la maison du détenteur du phylactère. Ces noms accompagnent en général le récit de sa défaite infligée par un saint personnage. Il faut parfois connaître aussi les noms de certains saints ou anges, mais dans certains cas le récit seul suffit.

Il est assez difficile de distinguer une suite chronologique dans les traits qui caractérisent l'action de Gellô/Gulou. Dans les textes anciens, Gellô semble s'attaquer uniquement aux enfants (et éventuellement aux vierges[347]) ; dans l'état actuel de nos connaissances, l'agression des mères n'apparaît qu'avec les *Cyranides*. Quant aux femmes enceintes, il est assez difficile de trancher : provoque-t-elle leur décès ? Autrement dit, elle arrête le processus de reproduction, mais est-ce en en tuant l'agent ? Dans les exorcismes, Mélitène s'enferme

347 Elle est qualifiée, en effet, d'« *eidôlon* d'Empousa, celui des morts prématurés, des vierges » : cf. *supra*, p. 145.

enceinte dans sa tour, mais il est clairement dit que cette mesure préventive est prise pour protéger l'enfant à venir.

L'abondance des sources sur Gulou pose le problème de leur disparité. Reprenons ce qu'écrit Charles Joisten à propos de la littérature orale de la Savoie : « peu de points communs semblent exister a priori entre les apologues d'un dominicain du XIIIe siècle et les collectes les plus récentes de documents oraux (…). C'est pourtant par un éventail de sources aussi hétérogènes que doit passer toute recherche sur la littérature orale savoyarde ». En transposant ceci à Gellô/Gulou, nous dirions que peu de points communs semblent exister entre un fragment de Sappho, un passage d'Ignace le Diacre et des exorcismes prononcés jusqu'il y a peu par des prêtres. Cette documentation disparate est néanmoins nécessaire à la compréhension de ce personnage, malgré les différences de conditions d'obtention des données. « Par ailleurs », continue Joisten, « tous les genres narratifs ne sont pas représentés de manière égale. Certains n'ont fait leur apparition qu'en des circonstances bien précises, parfois étroitement circonscrites dans le temps et dans l'espace »[348]. Dans notre cas, une grande partie des sources iconographiques sont ainsi circonscrites entre le Ve et le VIIe siècle, alors que les exorcismes sont principalement attestés par des manuscrits datés du XVe au XXe siècle, avec l'exception notoire de la lamelle chypriote du VIIIe siècle. D'autres témoignages proviennent de lexicographes ou de scholiastes, de lapidaires ou de collectes de traditions orales contemporaines, ainsi que de traditions parallèles provenant d'autres aires culturelles.

Malgré ce caractère disparate, les sources examinées présentent deux points communs : elles sont écrites en langue grecque, ancienne, médiévale ou moderne, et presque toutes mentionnent un être surnaturel ou plusieurs êtres ayant des pouvoirs surnaturels qui portent une variante des noms de Gellô/Gulou ou d'Abuzou, au singulier ou au pluriel. Ce sont là des raisons suffisantes pour essayer de comprendre ce que recouvrent ces termes dans toute leur étendue, ce qui permet d'éviter certaines généralisations basées sur les attestations ultérieures des noms de ces créatures, attestations utilisées non seulement pour affirmer l'existence de « survivances », mais également pour expliquer les traits que ces noms recouvraient antérieurement[349]. Notre choix méthodologique implique la prise en compte de croyances orales qui n'ont

348 JOISTEN 1979, p. 601–605.

349 Le cas le plus flagrant de recherche de survivances et d'origines est probablement celui de l'article de ROMAIOS sur Monobuza (cf. *supra*, p. 229). JOHNSTON 1995, p. 370, 374, et 1999, p. 166, 176, considère de son côté que les informations de Jean Damascène, de Michel Psellos et des *Cyranides* sont valables pour l'ancienne Gellô.

pas été uniformisées par la tradition écrite. Ce manque de normalisation, cette absence de réduction à quelques traits communs, pourrait être due au fait que les documents dont nous disposons ne dépendent pas directement les uns des autres. Néanmoins, « ces textes se situent et s'imbriquent dans une chaîne, où chacun peut servir de commentaire à un autre, tout en introduisant des modifications et des variantes »[350]. En effet, nos sources se sont peu à peu expliquées les unes par les autres : par exemple, la glose de Zenobius nous aide à comprendre aussi bien le texte d'Ignace le Diacre que le passage de Psellos, tout comme le *Testament de Salomon* est lié aux exorcismes médiévaux et postmédiévaux, qui semblent constituer la version écrite de la fresque de Baouît ou des images des amulettes.

En Grèce moderne, l'apparition des Geloudes génère des actions rituelles, des charmes, des exorcismes, qui s'inscrivent dans un contexte chrétien. La continuité de la croyance en Gulou entre l'époque byzantine et moderne est manifeste, même dans la réaction de l'Église envers elle. En 1438, le patriarcat œcuménique avait reçu une série de questions de nature canonique de la part d'un prêtre crétois nommé Drazinountas. Ce dernier demandait, entre autres, « s'il existe des femmes nommées Gilloudes suçant le sang des bébés et les tuant ». Le patriarcat lui répondit que cette croyance est une « tromperie du diable »[351]. Quelques quatre siècles plus tard, au début du XIXe, la loi canonique de l'Église orthodoxe nommée *Pêdalion* défend la lecture du « papier de Gulou » aux prêtres, sous peine d'être défroqués. Cela n'a certainement pas éradiqué cette pratique, et provoqua d'ailleurs des problèmes ecclésiastiques : à la fin du même siècle le prêtre du village d'Apeiranthos à Naxos fut réprimandé par son évêque à ce propos (les prêtres auraient refusé de se conformer à cet ordre, car ils croyaient en l'efficacité du « papier »)[352]. L'Église orthodoxe grecque a toujours lutté en faveur de la grande tradition, et contre ce qu'elle considère comme des « superstitions » populaires. Il est donc assez étonnant de constater qu'elle a établi des punitions contre les Geloudes : « si la Gulou se repent, dix ans, cinq cents génuflexions (par jour) » : dans ce cas, la Gulou est considérée comme une sorcière, comme c'était déjà le cas chez

350 SORLIN 1991, p. 427.

351 KOUKOULES 1940, p. 10. Il existe plusieurs témoignages de ce type provenant de *nomokanones* ultérieurs (KOUKOULES 1948–1957, I/1, p. 158, n. 4 ; *supra*, p. 179). Pour la croyance aux Geloudes à cette époque, cf. PAPADAKIS 1976, p. 118.

352 Cette lecture se faisait à des fins thérapeutiques (OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 260, et 1940, p. 65 ; STEWART 1991, p. 223 ; ZEUGOLIS 1940, p. 1354–1355). Notons qu'en Roumanie, où saint Sisinnios a eu un énorme succès comme protecteur des enfants et des accouchées, l'Église a également réagi contre cette légende (OIKONOMIDIS 1975/1976, p. 268).

Ignace le Diacre. La punition des mères coupables de négligence envers leurs enfants ayant été stipulée auparavant, le terme désignerait plus précisément une femme soupçonnée de provoquer la mort des enfants par des maléfices. Ajoutons que l'article suivant du règlement ecclésiastique concerne la Môra, qui n'est punie que de cinq ans, et de trois cents génuflexions par jour. Cette punition plus légère suppose que l'action de la Môra était moins coupable que celle de la Gulou, et il s'agirait plutôt dans son cas d'avoir provoqué des maladies en jetant des sorts[353]. Notons que la punition de cette Gulou sorcière est relativement pondérée. Irène Sorlin explique cela par la tendance des clercs à opposer une réponse raisonnable à une croyance qu'ils ne peuvent contrôler, à la manière du juge dans le texte d'Ignace le Diacre[354].

Les Geloudes, comme les Néraïdes et les Strigles, peuvent également faire partie de cette grande famille d'êtres surnaturels que sont les *exôtika*. C'est là une troisième catégorie à laquelle elles appartiennent, se situant entre Gulou la démone et les Geloudes sorcières. Cette troisième catégorie nous permet d'expliquer le passage entre l'humain et le surnaturel. Nous avons déjà vu qu'une petite fille peut devenir Néraïde, que les Geloudes et les Strigles peuvent naître dans des familles humaines et qu'elles sont assimilées aux Néraïdes dans certaines régions. Les Strigles, notamment humaines, sont de vieilles sorcières suçant le sang des enfants, mais elles agressent également les femmes[355]. Les Néraïdes empruntent certains traits des Geloudes, lorsqu'on leur attribue par exemple l'agression des enfants. Dans certaines îles de la mer Égée, le terme Geloudes remplace celui de Néraïdes, mais la représentation perpétuée sous ce nom est toujours celle des Néraïdes. Parfois, il n'existe pas d'autre nom que celui des Geloudes pour désigner les Néraïdes et il est très rare que, dans un même lieu, on trouve les deux termes affectés aux mêmes créatures. En général, lorsqu'on trouve les deux termes, ils désignent deux espèces différentes[356].

Les *exôtika* génèrent par leurs actions une expression de foi en l'efficacité de la pratique chrétienne, qu'il s'agisse des exorcismes du prêtre, du pouvoir des saints, des incantations contre le mauvais œil évoquant la Vierge, etc. Mais ils manquent de toute codification, car ils ont été proscrits pendant des siècles par l'Église orthodoxe, en tant que superstitions. Pourtant, au niveau local, *exôtika* et figures saintes se renforcent mutuellement, comme c'est le cas pour

---

353 Cotelerius 1677, p. 149, art. 489–490. Sorlin 1991, p. 418 et n. 38. Pour Môra, cf. *supra*, p. 180.

354 Sorlin 1991, p. 419 et n. 41.

355 Kyriakidis 1922, p. 191–192 ; Psychogiou-Ioannidi 1980, p. 1142 ; Skouteri-Didaskalou 1988, p. 55.

356 Politis 1918a, p. 25–26.

saint Sisinnios et Gulou. Les « papiers de Gulou » étaient régulièrement en la possession de prêtres et utilisés par eux. Nous connaissons la distinction entre la « grande tradition », c'est-à-dire la doctrine ecclésiastique, et la « petite », la religion pratiquée au niveau local. La grande tradition accepte le diable, la petite parle des diables, mais chacune est une version de l'autre : par exemple, d'un côté les Geloudes sont selon l'Église une « tromperie du diable » et il ne faut pas y croire et, de l'autre, cette même Église punit les femmes Geloudes, dont elle reconnaît l'existence du moins en tant que sorcières.

Comme le Christ et les saints occupent une position intermédiaire d'explication de la notion abstraite de Dieu, les *exôtika* occupent une position analogue par rapport à la notion abstraite du Mal, représentée par le diable. Les hommes rencontrent beaucoup plus souvent les *exôtika*, qui sont perçus comme des émissaires (*diaboloi*, *satanades*) du diable, qu'ils ne rencontrent ce dernier[357]. Les *exôtika*, considérés par l'Église comme des superstitions, partagent certaines caractéristiques avec le diable au pouvoir reconnu par l'Église. L'Église orthodoxe ayant constamment assimilé de nouvelles représentations en ce qui concerne le diable, il est difficile d'établir des distinctions nettes entre croyances locales et orthodoxie. Pour l'orthodoxie, les démons qui sont soumis au diable sont immatériels, sans forme, sans sexe, ils ne mangent pas et n'ont pas de désirs charnels. Ils ne meurent pas, habitent dans l'air, sur la terre ou sous elle, et peuvent se transformer à leur gré. Comme les anges, ils peuvent constituer une armée. Tant que les hommes affirment leur foi chrétienne, ils n'ont rien à craindre de l'influence démoniaque. Satan est strictement et intrinsèquement mauvais. L'Église n'accepte pas l'existence de créatures intermédiaires ou ambiguës, comme les *exôtika*. Satan est singulier, le chef des démons, mais l'Église ne se soucie pas de nommer ceux-ci individuellement, ni de leur attribuer une identité[358]. En revanche, dans les traditions locales concernant par exemple Gulou, non seulement on nomme la démone, mais on la présente parfois comme suivie par une troupe de démons.

Même si l'Église n'accepte pas les *exôtika*, ceux-ci n'ont jamais suscité une grande réaction de sa part. En effet, ils ne font pas partie d'un système théologique qui menacerait l'orthodoxie comme le ferait une hérésie. Ils ne font qu'aller à l'encontre de la pensée officielle de l'Église orthodoxe, mais ne constituent qu'une série désordonnée de croyances et d'opinions, considérées en général comme bénignes, sauf lorsqu'elles étayent des pratiques rituelles alternatives, comme l'astrologie, la sorcellerie ou la divination. La difficulté

---

357 STEWART 1991, p. 99. La situation serait telle dès le IVe s. et pendant la période byzantine.

358 Ibid., p. 141, 144, 147–148.

d'isoler les *exôtika* pourrait avoir son origine dans l'interrelation entre les cosmologies hébraïque, grecque hellénistique et chrétienne au cours des premiers siècles chrétiens. Chacun, gentil, juif ou chrétien, croyait en l'existence de ces êtres et à leur fonction comme intermédiaires, quel que soit le terme utilisé[359]. Dans la pensée grecque ancienne, il n'existe pas de notion du diable ; c'est un concept hébreu. Les démons ordinaires apparaissent comme réels, leur rencontre étant souvent décrite comme une expérience vécue, tandis que la figure du diable manque de consistance, car il constitue un concept théologique et ne correspond à aucune entité familière aux peuples méditerranéens[360]. Dans les territoires de langue grecque, les différents esprits, satyres, et autres, seraient à la fois à la base de la conception du diable et des représentations des *exôtika*. C'est ce qui expliquerait la grande similarité entre les représentations du diable et celles des *exôtika*. Cependant, les *exôtika* ne représentent pas la même sorte de principe abstrait du mal ; ils traduisent la notion de Mal « quasi-philosophique » de l'Église en termes humainement perceptibles. Leur statut intermédiaire, entre l'humanité et le diable, serait analogue à celui des saints entre l'humanité et Dieu. Les saints seraient des humains qui se seraient rapprochés de Dieu, tandis que les *exôtika* seraient des démons qui se seraient rapprochés des humains. Les démons, en s'opposant aux saints, donnent à ces derniers l'occasion d'exprimer leur statut. Dans la « petite » tradition, saints et *exôtika* s'opposent, mais ils le font souvent à l'occasion de certains événements et dans des contextes définis, comme c'est le cas pour saint Sisinnios et Gulou[361].

Un mot sur les exorcismes à présent. Ceux qui sont utilisés au niveau local ne sont pas acceptés par l'Église, malgré le fait qu'ils constituent une expression de foi en l'efficacité de la pratique chrétienne, et qu'ils présentent de grandes ressemblances avec la cérémonie de baptême grecque orthodoxe. En effet, la cérémonie du baptême est la pratique d'exorcisme la plus complète

---

359 Brown 1970 (1972), p. 131 s. ; Dodds 1965, p. 38 ; Mango 1992, p. 218 ; Stewart 1991, p. 148–149.

360 Mango 1992, p. 220–221.

361 La vénération des saints a commencé dès le IIIe s. et s'est considérablement répandue dès le IVe (Chadwick 1967, p. 174). Cf. également Stewart 1991, p. 149–151, 153–161, qui souligne la convergence au niveau symbolique entre l'image des « ennemis » et celle des figures saintes : par ex. entre les *exôtika* féminins et la Vierge ; dans notre cas, les Geloudes qui attaquent la Vierge partagent avec elle non seulement la féminité, mais également la nature de l'espace (la Vierge étant souvent associée avec les sources). Cela fait penser au pseudo-Psellos qui rapporte que les femmes en couches voient de préférence des démons féminins (Ps.-Psell., Gautier 1980, p. 169, § 525 ; cf. également Koukoules 1938, p. 97).

et la plus fréquemment effectuée dans la culture grecque : elle consiste en une série d'actes et de paroles censés neutraliser le diable. Parmi les cérémonies du baptême (concernant aussi le baptême romain) il existe une triple renonciation à Satan, à ses œuvres et à ses pompes, répétée à deux reprises, des séries d'exorcismes répétées à trois reprises, des signes de croix accompagnés de prières. Ces rites proviennent de ceux du catéchuménat, en vigueur pendant les premiers siècles du christianisme, dans lesquels l'idée de chasser Satan et de délivrer le néophyte de toute emprise du mal tenait une large place. En effet, durant le baptême, le Saint-Esprit prend la place des mauvais esprits bannis[362]. Souvenons-nous aussi que les différentes créatures attaquant les enfants trouvent une proie plus facile dans les enfants non baptisés[363]. Ce qui différencie les différentes incantations (exorcismes, charmes ou prières) non officielles des cérémonies ecclésiastiques, outre le fait qu'elles mettent en scène des créatures non acceptées par l'Église, c'est principalement la forme narrative qu'elles adoptent. En effet, la structure dramatique de la rencontre du saint et du démon n'apparaît pas dans les prières ecclésiastiques où l'on fait appel au Christ sans l'intégrer dans une séquence narrative. Cette forme narrative sert à structurer les éléments de la religion officielle dans un modèle plus facilement communiqué et compréhensible, ce qui situe les incantations au croisement des prières et des contes populaires[364]. C'est pourquoi les exorcismes sont dirigés contre Gulou de préférence, même si elle y est parfois assimilée au mauvais œil ou si en elle endosse les traits caractéristiques.

Le souci principal de l'exorciste est de connaître la personnalité du démon qu'il combat : quel est son nom, à quelle troupe il appartient, quelle est sa place dans la hiérarchie des puissances infernales, quelle est sa fonction. Ayant livré tous ces renseignements, étant repéré en quelque sorte dans le vaste monde du surnaturel, le démon pourra difficilement, croit-on, résister aux injonctions, conjurations et menaces qui lui sont adressées. En effet, dans notre cas, l'archange ou le saint demande à Gulou sa fonction, sa provenance et sa destination, lui fait dire ses noms sous la menace, et parfois, sur le modèle du *Testament*, l'ange auquel elle est soumise. Mais il est essentiel que l'exorciste connaisse d'abord le nom du démon : il aura ainsi plus de prise sur lui, et le

---

362 Pour le baptême, cf. STEWART 1991, p. 195–210. DELAYE 1937, col. 1226–1228. EITREM 1966, p. 33, n. 4.

363 Cf. *supra*, p. 159, 172, 179, 180, 217, n. 288. C'était déjà le cas à l'époque byzantine (CONGOURDEAU 1993, p. 169).

364 STEWART 1991, p. 211–221, 238, 328. La rencontre du saint et du démon rappelle celle du Christ et du diable dans le Nouveau Testament (Matthieu 4, 1–11 ; Luc 4, 1–13).

démon ne pourra pas prétendre devant Dieu que l'ordre donné ne lui était pas adressé[365]. De même, dans les exorcismes contre Gulou, le premier but est souvent de faire parler la démone, et l'action se concentre sur le fait de lui faire révéler ses noms. L'omission d'un nom signifie que l'esprit n'est pas entièrement exorcisé. Le pouvoir des noms s'étend au fait que le démon est exorcisé au nom de divers saints ou anges, dont les noms sont plus forts que les noms démoniaques. D'ailleurs, la pluralité des noms entraîne une certaine confusion, qui est un trait démoniaque : dans l'orthodoxie la tendance est à une individualité à un seul nom. Peut-être la tendance à la complétude se manifeste-t-elle également dans la liste que donne Gulou de ses activités, aussi variées que nombreuses : en mentionnant toutes ses possibilités d'action connues, on se prémunit de ces actions, en même temps que des attaques de la démone contre les enfants. Il se peut également que ce soit une manière de signifier l'importance et le grand pouvoir de cette démone, et par là le pouvoir du saint ou de l'ange qui la vainc. Les verbes employés pour exorciser sont ὁρκίζω, ἐξορκίζω, ἀφορκίζω. Le sens primitif d'*exorkizô* c'est « obliger quelqu'un à accomplir une action en lui faisant prêter serment ». L'idée d'exiger un serment des démons aurait pour origine les pratiques magiques décrites dans les papyri et certaines imprécations inscrites sur les tablettes. Une autre notion répandue dans les exorcismes est celle du bannissement du démon (ὁρίζω, ἀφορίζω) ou de sa poursuite (ἐκδιώκω)[366].

Gulou possède nombre de traits caractérisant les démons dans les offices d'exorcismes « conçus comme des personnifications du mal physique ou spirituel ». Comme eux, elle est impure, souillée, méchante, hostile, repoussante, menteuse et envieuse[367]. Une grande diversité se manifeste dans les formes

365 Stewart 1991, p. 120, 145. Cf. également Bonner 1943, p. 44–47. L'ange qui soumet Gulou est mentionné dans le *Test.*, col. 1336 et dans le ms. vii ; cf. également *supra*, p. 178.

366 Delatte 1957, p. 141–142, 144. La plupart de ces termes sont utilisés dans les exorcismes contre Gulou : cf. mss ii, x, xi, xiii, xiv, xix, xxi, xxiii, xxv et xxvi. Selon Kotansky 1995, p. 250, l'utilisation du verbe *horkizô* spécialement pour adjurer des démons ne serait pas attestée avant le Ier s. av.è.c. ; il était plutôt utilisé pour contraindre le démon à réaliser une tâche pour le magicien, souvent dans un contexte de magie érotique. En revanche, le verbe *exorkizô* était plutôt utilisé dans un contexte de guérison, pour contraindre les démons (ou les maladies qu'ils provoquent) à s'éloigner du patient. Sur l'emploi de ces termes, notamment dans le contexte chrétien, cf. Ntantis 1983, p. 143–151.

367 Delatte 1957, p. 117. Elle est *miara* et *akathartos*, impure et souillée (cf. *supra*, p. 183, n. 176) comme les *daimonia* ou *pneumata* sont *akatharta*, *miara*, et *pambebêla*. Elle est décrite comme un *ponêron* (mauvais) *daimonion*, *thêrion*, *pneuma* (mss ii, vi, vii et xi). Elle est aussi un *allotrion* (hostile) *pneuma* (ms. vi), et un *ebdelugmenon* (repoussant) *gunaion* (ms. xi), termes que l'on utilise aussi pour qualifier les démons pendant la cérémonie du

que peut prendre Gulou, comme c'est le cas des démons en général. Ils peuvent adopter trois sortes d'aspect : un aspect normal, habituel, sous lequel ils aiment à se manifester : dans le cas de Gulou, elle apparaît avec les cheveux défaits, des mains de fer, des yeux enflammés, etc. Un aspect transitoire que le démon revêt au moment où il s'introduit dans une créature humaine ou dans une maison. Là, Gulou prend diverses formes, allant de la mouche à la poussière et du reptile au quadrupède. Un troisième aspect consiste en une forme fugitive que le démon emprunte sur l'ordre de l'exorciste pour se rendre visible au moment où il est expulsé du corps du malade ; cet aspect ne concerne pas Gulou[368].

La distinction entre guérir une maladie et expulser les démons par un exorcisme fluctue, car les démons sont souvent considérés comme responsables des maladies. Dès le Nouveau Testament on mentionne souvent la maladie en même temps que la possession. Le *Testament de Salomon* et les lectures prophylactiques qui lui ressemblent présenteraient une certaine tendance à la rationalisation, car le résultat de l'action des démons s'apparente à la maladie. En effet, dans les recueils d'exorcismes, l'« exécration de Gulou » côtoie des conjurations dirigées contre les maux de tête, de dents, d'yeux, contre l'épilepsie, etc., et dans les exorcismes eux-mêmes diverses maladies sont attribuées à l'action de la démone[369].

Les incantations – charmes, exorcismes ou prières – sont en général écrites en langue simple, parfois versifiée, incluant fréquemment des phrases de prières connues, outre l'appel aux différents saints, anges, à Dieu ou au Christ ; elles peuvent être prononcées non seulement par un prêtre, mais aussi par un membre de la famille ou du village. Elles partagent des thèmes comme la rencontre, l'expulsion du démon loin de la maison, ainsi que certaines formules et actions accompagnées d'instruments magiques (« clouer » ou « lier » les démons par exemple, les couteaux à manches noirs, « l'eau silencieuse », etc.). En général, les incantations doivent être tenues secrètes pour préserver leur efficacité, et elles sont transmises de génération à génération ou seulement entre femmes. L'Église considère les gens qui utilisent ces incantations

---

baptême (*Euchologion* 1869, p. 132). Elle est menteuse, Pseudomênê (ms. i), et envieuse (ms. xvi). Les démons sont de plus insidieux, impudents et fourbes (DELATTE 1957, p. 117).

368 DELATTE 1957, p. 118–119.

369 SORLIN 1991, p. 429. Pour les démons associés aux maladies, cf. EITREM 1966, p. 35 ; *supra*, p. 175, 189. Par ex. chez Luc 7, 2, les mauvais esprits et les maladies sont mentionnés ensemble. Matthieu 4, 24, en énumérant toutes sortes de maladies, y inclut les possédés et les épileptiques et ajoute que le Christ les a guéris. Chez Luc 13, 11–12, une femme a un « esprit de maladie » (πνεῦμα ἀσθενείας) qui la rend infirme et Jésus la délivre de son infirmité.

comme des sorciers, tandis que ceux-ci ne les distinguent pas de la religion orthodoxe. Mais la similarité entre prières «orthodoxes» de la religion officielle et prières «non-orthodoxes» de tradition «alternative» a amené à des situations confuses, comme le «papier de Gulou» lu par des prêtres qui, d'un point de vue strictement orthodoxe, devraient être considérés comme des sorciers. Il faut encore mentionner une situation hybride, concernant cette fois-ci les incantations contre le mauvais œil: l'Église évidemment les désapprouve, mais, tardivement, après le XVIIe siècle, elle a introduit sa propre prière contre le mauvais œil. Cela montre que la petite tradition peut générer une grande tradition, traduisant les idées populaires en langage ecclésiastique[370].

Ces idées populaires sont «mises en scène» par les *exôtika*. Au niveau local, les *exôtika* jouent un rôle très important: ils rendent les phénomènes incompréhensibles intelligibles, par une redistribution dont on pourrait dire qu'elle les humanise: ainsi les Geloudes et les Strigles qui sont démons et/ou sorcières naissent parfois dans des familles humaines. Dans notre cas, ce sont les malheurs de la naissance qui sont rendus intelligibles, étendus aux maladies et morts infantiles et à celles des femmes en couches. Aujourd'hui, la croyance aux *exôtika* en général est en déclin dans la société néo-grecque. Ce phénomène est attribué aux changements profonds du mode de vie, produits par les avancées technologiques et médicales. Plusieurs maladies autrefois attribuées aux *exôtika* ont été éradiquées par le progrès médical; d'autre part, les progrès technologiques font que plusieurs endroits où on était susceptible de rencontrer des *exôtika*, comme les moulins, les aires de battage et les sources ont été abandonnés. Les gens eux-mêmes attribuent la disparition des *exôtika* aux avancées technologiques, en affirmant par exemple que les *exôtika* sont effrayés par les phares des voitures. Cependant, on se réfère encore aux *exôtika* dans des moments de crise, car leur rôle est de réconcilier l'échec et l'infortune avec l'honneur et la dignité humaine dans un monde censé être sous la direction d'un Dieu bienfaisant. Selon Charles Stewart, les idées que véhiculent les *exôtika* en tant qu'instances d'explication de l'infortune humaine vont persister, du moins tant que la société demeurera chrétienne. «Et même après cela, ces idées seront probablement conservées sous quelque nouvelle configuration, tout comme elles furent reportées de l'antiquité païenne à la période

370 STEWART 1991, p. 224, 235, 238–243, 246, 289–290, n. 15. Cf. également GREENFIELD 1995, p. 149, n. 108, 150, p. 172–177, qui utilise le terme de «tradition orthodoxe standard» à propos de la religion «savante» ou «doctrinale» et celui de «tradition alternative» à propos de la religion «locale» ou «pratique».

chrétienne plus d'un millénaire et demi auparavant»[371]. Stewart considère que son examen des traditions concernant les *exôtika* est plutôt synchronique que réellement historique, car leur position dans le domaine moral, ainsi que ce domaine moral lui-même, auraient tous deux été définis dès le début de l'ère chrétienne. Même s'il y a des différences considérables dans les formes attribuées aux démons, leur rôle de provoquer les maladies ou la mort à des périodes spécifiques du jour, de l'année ou de la vie humaine, est le même depuis le IVe siècle. En effet, le système démonologique byzantin est l'héritier de celui qui a été façonné entre le IIe et le IVe siècle en réponse au paganisme. Dès le IVe siècle, une série importante de maladies a été attribuée à l'action des démons ; en réponse à cette croyance fut mis en place un mécanisme préventif d'hommes et de lieux saints, d'icônes miraculeuses et de divers remèdes. En outre, les démons auraient toujours véhiculé des actions et des valeurs considérées comme antithétiques aux valeurs de l'Église, qui aurait elle-même proposé des valeurs qui seraient restées constantes. La perception chrétienne du monde aurait été en vigueur au moins depuis l'époque byzantine, définissant les limites et les pouvoirs en jeu dans le domaine moral plus large, domaine dans lequel sont situés les *exôtika*. Lorsque, avec le temps, la conception des démons comme forces réelles est devenue douteuse, l'Église ne les a pas expulsés du rituel, par exemple de celui du baptême, mais elle les a réinterprétés allégoriquement. Elle aurait ainsi conservé la plupart des apparences extérieures de ses pratiques[372].

Ce chapitre est surtout consacré aux mondes byzantin et post-byzantin, étant donné l'écrasante majorité de sources de ces périodes évoquant Gulou, qui la considèrent de la même manière que les autres démons chrétiens, comme impure et malfaisante. La société byzantine, quoique chrétienne, a été très attachée aux lettres classiques[373] : on trouve ainsi des mentions chronologiquement proches de Gellô l'*aôrê*, de Gulou la démone et des Geloudes sorcières. D'un côté il y a l'*aôrê* de Sappho citée par les lexicographes byzantins, et de l'autre une démone/sorcière chrétienne mentionnée par diverses amulettes et récits. Les deux coexistent, et c'est ainsi qu'Ignace le Diacre peut associer les femmes accusées à son époque d'être des sorcières à l'ancienne

---

371 Pour l'éclipse des *exôtika* en général, cf. STEWART 1991, p. 108–115. Voir également les opinions caractéristiques à propos des Lamies mentionnées par BLUM & BLUM 1970, p. 119, nº 92, 94 et 95.

372 STEWART 1991, p. 139–140, 245. MANGO 1992, p. 218, 221–222. Les Byzantins étaient extrêmement conservateurs, et on peut parfois trouver une coutume du Ve s. identique au XVe (cf. KOUKOULES 1948–1957, I/1, p. 10–11).

373 TSAMPIS 1999, p. 92–103, 209–256.

aôrê. En tout cas, les chercheurs s'accordent à faire provenir la Gulou grecque moderne directement de la Gellô de Sappho, en passant par la Gillô de Psellos. De plus, on fait même dériver le nom de cette dernière de celui d'un démon babylonien masculin ou asexué, bien que ce dernier n'ait aucune action commune avec elle[374]. En ce qui concerne la Gulou byzantine et post-byzantine, la continuité est évidente. En ce qui concerne la continuité entre l'antiquité et l'époque byzantine, le problème est plus complexe : entre Sappho et Zenobius, il y a un écart de plus de huit siècles, durant lequel on manque d'attestations. Mais Zenobius n'est pas très éloigné chronologiquement des *Cyranides*, où apparaît manifestement la tradition de Gulou la démone. On pourrait imaginer que, entre le IIe et le IVe siècle de notre ère, le nom de la Gellô grecque ancienne s'est vu attribuer les caractéristiques d'une certaine démone Obuzouth/Abuzou vaincue par Salomon, saint Sisinnios et l'archange Michel, démone qui devint très populaire pendant toute la période byzantine. Cependant, même si on accepte la continuité du nom, on ne peut absolument pas attribuer à la Gellô de Sappho les traits caractéristiques de la démone que l'on entrevoit dans les *Cyranides*, et qui se préciseront par la suite.

La grande popularité dont jouit Gulou à l'époque byzantine a été attribuée à la lente éviction d'Empousa. Empousa, à laquelle Gellô est assimilée par Hésychius, est en effet peu à peu oubliée. Le récit d'Évagre est significatif à cet égard : Empousa apparaît auprès du berceau du futur empereur Maurice (582–602) pour le manger et elle est vue par sa mère. Ce récit est repris quelques siècles plus tard par Nicéphore Calliste, qui explique qu'Empousa est un autre nom de Gilô[375]. On a souligné que Gellô n'avait pas au départ d'attributs spécifiques, mais qu'elle se présentait comme une simple figure de la mort[376]. En effet, Gellô n'est pendant la période antique qu'une vierge *aôrê* sans attributs spécifiques, spécialisée dans la mort des enfants. Pourtant, différents signes de ce que sera sa légende à l'époque byzantine apparaissent dès l'antiquité tardive et la prime époque byzantine (les amulettes contre Abuzou, la fresque de Baouît,

---

374 Cf. *supra*, p. 146 s.

375 Cf. *supra*, p. 233 s.

376 Sorlin 1991, p. 421–422. Selon I. Sorlin (ibid., p. 420–422, 428, n. 93), la tendance présente depuis l'époque hellénistique à identifier Gellô aux autres ogresses que nous connaissons, comme Mormô ou Lamia, serait également un témoignage en faveur de la popularité croissante de Gellô ; elle considère l'antique Gellô comme une personnification de la mort, mais d'une mort « ignoble », une figure féminine de la mort représentant la décomposition du cadavre et l'oubli, s'opposant à la figure masculine de Thanatos « garant d'une gloire immortelle », emportant les hommes dignes de mémoire (cf. les termes à propos de Gorgô et de la Kère de Vernant 1989b, p. 132–134, et 1991, p. 298).

les *Cyranides*). Par son assimilation à Empousa, peut-être acquiert-elle certains pouvoirs caractéristiques de celle-ci, comme celui de la métamorphose. Soulignons, toutefois, que l'agression des enfants n'est pas une fonction essentielle d'Empousa, et que Gulou est nettement plus proche de l'Obuzouth du *Testament de Salomon*.

Gellô, celle de nos ogresses qui a le moins de « caractère » dans les sources antiques, a pu, par son assimilation aux autres ogresses que nous connaissons, acquérir certaines de leurs caractéristiques. Cela a dû être d'autant plus facile pendant la période chrétienne, où la distinction entre un être surnaturel envoyé par Hécate (Empousa), deux mères mortelles devenues croque-mitaines (Lamia et Mormô) et une vierge *aôrê* (Gellô), devait être encore moins marquée que dans les croyances polythéistes. Il se pourrait également qu'au cours de sa longue vie, elle ait acquis certaines prérogatives des démones des cultures avoisinantes. Par ailleurs, nous connaissons le peu d'importance que les auteurs, aussi bien « païens » que chrétiens, accordent à ces croyances. La tendance à assimiler tous ces êtres surnaturels néfastes à des démons a dû également jouer en faveur de leur identification. Il est facile d'attribuer de nouvelles caractéristiques à l'être le moins « caractérisé ». Notons aussi que la seule parmi ces croque-mitaines à avoir été prise au sérieux par les mères est également la seule à être aussi souvent attestée pendant la période chrétienne. Les craintes réelles donnent naissance à des moyens de défense, ce qui n'est pas le cas lorsqu'il s'agit simplement d'effrayer des enfants récalcitrants. À l'époque byzantine, le terme de *mormolukeion* est souvent attesté, plus que le nom de Mormô. Concernant Lamia, nous disposons de plus d'attestations grecques anciennes et modernes que d'attestations byzantines. Lamia fut certainement présente pendant la période byzantine, mais plutôt dans les peurs enfantines que dans les craintes maternelles. Enfin, nous verrons qu'Empousa disparaît peu à peu avec le temps, mais que le terme *onoskelis* (à patte d'âne), qui la caractérise fréquemment, bénéficie d'une belle carrière pendant la période byzantine.

La figure de Gellô « se caractérise par sa polysémie et son extrême plasticité : sans être une forme vide, elle est indéfiniment variable et adaptable »[377]. Ainsi, elle est récupérable par plusieurs genres de discours : elle peut se manifester dans un fragment de Sappho, dans une glose d'Hésychius, dans une

---

377 Selon SORLIN 1991, p. 427, cette plasticité du personnage expliquerait sa large diffusion à travers tout l'Orient méditerranéen et jusqu'en Europe centrale. L'auteur, dans son article, utilise le nom de Gellô pour parler aussi bien du personnage des textes grecs anciens que de celui des époques byzantine, post-byzantine et grecque moderne et parle de l'« évidente permanence » de la croyance.

recette de traité lapidaire, sur des amulettes, dans des exorcismes médiévaux de provenances diverses, dans une polémique théologique. Elle est aussi récupérable par les discours des chercheurs modernes, à propos de ses origines orientales, de son rapport au mauvais œil ou à la maladie, de son rapport aux humeurs. Démon, *exôtiko*, sorcière ou *aôrê*, elle a donné lieu à toutes sortes d'hypothèses provoquées par sa capacité d'englober toutes sortes de caractéristiques, au fur et à mesure du développement de la croyance. Ce qui reste finalement constant à travers l'examen des sources, c'est que Gellô s'attaque aux enfants, qu'elle soit *aôrê*, démon/*exôtiko* ou mortelle. Les nombreuses attestations témoignent en faveur d'une réelle croyance en ses pouvoirs et, par sa popularité même, Gellô bénéficie d'une certaine réalité : elle existe effectivement dans l'imaginaire des gens qui prennent des précautions contre elle. D'ailleurs, il est intéressant de constater qu'Empousa/Gilô est vue par la mère du futur empereur. Cela démontre que toutes les mères étaient susceptibles de croire à ce genre de créatures, et que ces « superstitions » condamnées par l'Église n'étaient pas le monopole du peuple.

La popularité de Gellô aurait été accentuée par la tradition écrite, et elle aurait développé sa force d'attraction dans deux sens : une tendance à synthétiser qui se manifesterait dans les textes qui cherchent à substituer Gellô aux autres figures de même fonction ; et une tendance à la multiplication « dans les talismans et les exorcismes qui tirent de Gellô, comme d'une poupée gigogne, toutes les forces démoniaques qui peuvent lui être associées »[378]. À notre avis, la première tendance vers la synthèse est parfois dictée par un souci de simplification, qui réunit des êtres ayant des traits communs. Il n'est pas toujours facile de distinguer ces êtres entre eux. La tendance à la multiplication se double d'un souci de complétude : autant nommer toutes les actions qu'on peut attribuer à Gulou, autant dire tous ses noms, qui sont parfois les noms de créatures qui lui sont identifiées, pour être certain d'avoir envisagé toutes les possibilités d'action du démon. On pourrait dire que, finalement, si Gellô bénéficie d'un caractère aussi englobant, c'est parce qu'elle « prend forme là où des craintes quasi universelles s'expriment au travers des textes et traditions helléniques »[379].

378 Ibid.

379 Ibid., p. 436.

CHAPITRE 4

Empousa *onoskelis*, la séductrice

1 Empousa, l'épouvantail d'adultes

APOLLONIUS : Enfin nous sortîmes de Babylone ;
et au clair de lune nous vîmes tout à coup une empuse.
DAMIS : Oui-da ! Elle sautait sur son sabot de fer ;
elle hennissait comme un âne ; elle galopait dans
les rochers. Il lui cria des injures ; elle disparut.
ANTOINE (à part) : Où veulent-ils en venir ?

FLAUBERT, *La tentation de saint Antoine*

Parmi nos créatures, Empousa est celle qui se distingue le plus fortement, tout en entretenant certains liens avec Lamia, Mormô et Gellô. Elle partage avec ces dernières le pouvoir de métamorphose, capacité particulièrement mise en exergue en ce qui la concerne. Comme Mormô, elle a une « patte d'âne », mais elle est l'*onoskelis* par excellence. De plus, ces personnages sont assimilés entre eux par certaines sources[1]. Ce ne sont cependant pas les similarités qui frappent le lecteur des sources, mais plutôt les différences entre ces personnages. Empousa se distingue nettement de Lamia, Mormô et Gellô, par trois points : elle n'a jamais été humaine, mais uniquement surnaturelle ; elle ne s'attaque pas spécialement aux enfants, sauf en de rares occasions ; enfin, elle est étroitement et couramment liée à Hécate. Examiner Empousa nous permettra de comprendre certains traits communs de nos personnages, mais elle a une forte spécificité et ne peut entrer réellement dans la catégorie des croque-mitaines.

Les traits caractéristiques du personnage sont mentionnés par les scholiastes et les lexicographes qui tentent de trouver l'étymologie de son nom. l'*Etymologicon Magnum* propose de le lier au verbe *empodizein*, « empêcher, entraver » ; Empousa serait donc « celle qui empêche ». Une autre explication est qu'elle serait appelée ainsi parce qu'elle n'aurait qu'une seule jambe (ἕνα ἔχειν πόδα), c'est pourquoi on l'appellerait aussi Henipous et Heniskelis. Ces deux tentatives d'étymologie (εἷς πούς et ἐμποδίζειν) en réalité concordent, le

1 Hesych., s.v. *Gellô* ; Philostr., *VA* 4, 25.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI: 10.1163/9789004283626_005

verbe dénominatif dérivant du terme *pous*[2]. Son autre jambe serait en airain (τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν). Certains disent qu'elle a « une patte d'âne » (ὄνου σκέλος), c'est pourquoi ils la nomment Onoskelis, Onokôlos et Onokôlis. La *Souda* donne aussi la variante *oinopôlê*, « marchande de vin ». Une autre explication, moins claire, est qu'Empousa était appelée ainsi « parce qu'elle apparaissait aux initiés à partir d'endroits obscurs » (ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μυουμένοις). Peut-être ces sources font-elles le lien avec le verbe *embainô*, « entrer » ; dans ce cas, elle serait « celle qui entre » dans le lieu où se trouvent les initiés[3].

En tous les cas, l'étymologie du nom d'Empousa demeure obscure. On l'a fait dériver du verbe *empinein*, « boire, aspirer bruyamment », et on a fondé ce rapprochement sur le fait qu'elle boit le sang de ses victimes. On a également supposé que le nom d'Empousa serait constitué d'une racine *empontja* qui aurait le sens d'*enodia*, « qui se trouve sur la route, protecteur de routes », terme associé à Hécate. Le terme *empousa* serait ainsi un surnom d'Hécate et ce surnom, devenu incompréhensible, aurait donné naissance à un personnage distinct, mais qui serait resté en étroite relation avec Hécate. On a aussi considéré le terme *empousa* comme le participe féminin d'un verbe disparu, *empô*, duquel dériverait le verbe *empazô*, « saisir, attraper » : ce serait donc « celle qui saisit, qui attrape ». Pierre Chantraine considère que le rapprochement de ce nom avec le verbe *kat-empazô*, « saisir » (actif d'*empazomai*, « s'attacher à, saisir, s'intéresser à ») n'est pas impossible, mais qu'il semble provenir d'une étymologie populaire. Enfin, une hypothèse intéressante, qui rejoint en réalité celle de l'*Etymologicon Magnum*, fait dériver le terme du verbe *empodizein* en le rapprochant de l'adverbe *empodôn*, « dans les pieds, de manière à entraver ou à faire obstacle ». Ainsi, *empousa* serait au départ un adjectif descriptif d'une action, « celle qui empêche »[4].

---

2 *Sch. Ar. R.* 293. *Etym. M.*, s.v. *Empousa*. CHANTRAINE 1968, s.v. *pous*.

3 *Etym. M.* et *Souda*, s.v. *Empousa*. Cf. également, le surnom de la mère d'Eschine et son explication en *infra*, p. 266. À propos du rapport d'Empousa avec des rites initiatiques, cf. *infra*, p. 274 ss. Pour ses qualifications d'*onoskelis* etc., cf. *Sch. Ar. R.* 293 ; Eust., *ad Od.* XI, 634, § 1704, 40–42 [vol. I, p. 442, 32–35]. La variante *onopolê* de l'*Etym. M.*, s.v. *Empousa*, est corrigée en *onokôlê*.

4 Pour *empinein*, cf. DOEDERLEIN cité par WASER 1905, col. 2542. Empousa boit du sang chez Philostr., *VA* 4, 25. Pour *empazô*, cf. SOLMSEN 1897, p. 552–554 (même opinion pour *empô* et *empazô* chez LAGERCRANTZ 1897, p. 382–413, p. 392–396). Pour *empontja*>*empousa*, cf. LAISTNER 1889, II, p. 299 et 436. Pour Hécate/Enodia, cf. ZOGRAFOU 2010, p. 114–118 ; VON RUDDLOFF 1999, p. 113–117. Pour *empazomai*, cf. CHANTRAINE 1968, s.v. *Empousa* et *empazomai*. Pour *empodizein*, cf. JOHNSTON 1999, p. 134–135. Sur ces différents essais d'étymologie, cf. ANDRISANO 2002, p. 274–275.

Aux caractéristiques d'Empousa, nous pouvons ajouter que sa jambe peut également être constituée de bouse (*bolitinon*). Le personnage est également qualifié d'« apparition démoniaque envoyée par Hécate » (φάντασμα δαιμονιῶδες, ὑπὸ τῆς Ἑκάτης πεμπόμενον), ou bien il est assimilé à Hécate elle-même. Son pouvoir de métamorphose est en général mis en valeur. Elle apparaît de préférence aux malheureux, souvent à midi, lorsqu'on rend aux morts les honneurs funèbres (ὅταν τοῖς τεθνηκόσιν ἐνήγιζον)[5]. Ces caractéristiques, à savoir son pouvoir de métamorphose, ses modalités d'apparition, ses rapports avec Hécate, et sa qualification d'*onoskelis* constitueront nos principaux axes de recherche.

Notons que malgré ses assimilations avec des épouvantails d'enfants, rares sont les sources qui associent effectivement Empousa aux terreurs de ces derniers. Dans une *Vie d'Eschine*, il est dit que sa mère Glaucothéa fut surnommée Empousa car elle « s'élançait sur les enfants et les femmes (en sortant) de lieux obscurs »[6]. Par ailleurs, Plutarque, en utilisant un *topos* rhétorique, affirme qu'il ne faut pas considérer la croyance aux dieux comme terrible ou sombre, comme si elle était une Empousa pour les enfants ou une Poiné (divinité du châtiment) vengeresse de la tragédie (ὥσπερ παισὶν Ἔμπουσαν ἢ Ποινὴν ἀλιτηριώδη καὶ τραγικὴν). Il ne faut donc pas abaisser le divin au niveau de la crainte qu'éprouvent les enfants devant Empousa, ou au niveau des créations littéraires[7]. Cette Poiné associée à Empousa et aux enfants a été mise en relation avec le mythe déjà mentionné de Coroebos, qui tua la créature monstrueuse envoyée par Apollon, nommée Kère ou Poiné, qui enlevait les enfants des Argiens[8].

---

5 Pour la patte de bouse, cf. *Souda*, s.v. *Empousa*. Pour les autres traits caractéristiques, *Etym. M.* et *Souda*, s.v. *Empousa*; *Sch. Ar. R.* 293. Pour l'envoyée d'Hécate et l'assimilation à la déesse, cf. également Eust., *ad Od.* XI, 634, § 1704, 40–42 [vol. I, p. 442, 32–35]. Pour le sens du verbe *enagizô*, réservé aux cérémonies funèbres, cf. CASABONA 1966, p. 204–210; RUDHARDT 1992, p. 238–239.

6 *Aeschin. V.* 1, 5–6, DILTS.

7 Plut., *Epic.* 21, *Mor.* 1101C. Les Poinai de la tragédie sont souvent les Érinyes : cf. Strab. 3, 5, 11. Poinai et Érinyes sont associées dans l'Hadès chez Luc., *Men.* 9 et 11. Ailleurs chez Plutarque, la Poiné, au service d'Adrasteia, punit les fautes légères avant la mort du fauteur : Plut., *De sera* 25, *Mor.* 564E–565A ; SOURY 1942, p. 214–216.

8 Cf. *supra*, p. 27. FONTENROSE 1959, p. 104–105 ; VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1931, I, p. 273. À propos de Coroebos, cf. PARKE & WORMELL 1956, I, p. 346–347. L'opinion de FONTENROSE 1959, p. 106–107, 113–114, qui assimile Psamathé, Lamia, Poiné-Kère et Omphale pour les faire émaner d'une même figure « originelle », constitue encore un exemple de recherche excessive des « origines ».

L'Empousa associée à Poiné et la Poiné-Kère ont en commun leur rapport aux enfants. Il est pourtant peu probable que nous soyons en droit de les identifier. Le récit de Poiné-Kère rappelle plutôt celui d'Antoninus Liberalis à propos de Lamia-Sybaris, fléau d'une contrée, que vainct un héros ; cet épisode débouche dans les deux cas sur une fondation. Cependant, Poiné-Kère est clairement envoyée par Apollon, tandis que les raisons de la présence de Lamia-Sybaris à Delphes demeurent obscures. D'autre part, une des caractéristiques principales de nos croque-mitaines, à l'exception notoire d'Empousa, est qu'elles agissent indépendamment et arbitrairement. Leur action n'est pas provoquée par une souillure, elles ne sont pas envoyées par un dieu. On peut souligner que la seule à s'attaquer très peu aux enfants, Empousa, est aussi l'unique à être envoyée par une divinité, Hécate.

Dans le passage susmentionné, Plutarque s'attaque aux conceptions du monde des Épicuriens, en prônant de distinguer la superstition de la croyance aux dieux[9]. En effet, la superstition suscite « des fantômes qui donnent le frisson (*eidôla phrikôdê*), des apparitions monstrueuses (*terastia phasmata*) et certaines divinités vengeresses (*poinas*) ». Et justement à ce propos, l'auteur se réfère à un fragment tragique selon lequel Hécate envoie des *phasmata*[10]. Plutarque rejette la superstition, à laquelle il reproche de tourmenter l'homme en noircissant les dieux[11]. En utilisant le personnage d'Empousa pour exprimer cela, il ne fait que s'inscrire dans la longue liste des auteurs qui ont utilisé nos personnages pour fustiger les croyances des esprits simples.

Finalement, les seuls textes qui décrivent Empousa prête à dévorer un enfant sont les textes byzantins d'Évagre et de Nicéphore Calliste[12]. Et encore, ce dernier assimile clairement Empousa à Gulou. On pourrait imaginer qu'Évagre s'est basé sur une assimilation tardive ou sur une scholie pour décrire cet épisode. Peut-être a-t-il utilisé Empousa dans ce passage pour signifier la gravité du danger qu'encourut le futur empereur, en la considérant, en raison de son assimilation à Hécate, comme une figure démoniaque plus sérieuse que les épouvantails d'enfants habituels.

9 Soury 1942, p. 50. Plutarque n'utilise pas dans ce passage le terme *deisidaimonia*, mais il parle de croyance (*pistis*) « terrible » ou « sombre ». À propos de la condamnation des pratiques et croyances superstitieuses en tant que thème courant des écoles philosophiques, cf. Brenk 1977, p. 63, et p. 49–64 à propos du terme *deisidaimonia* chez Plutarque. Pour les Épicuriens en général, consulter Koch-Piettre 2005a.

10 Plut., *Sup*. 3, *Mor*. 165E, 166A. *Adespota* F 375, Kannicht & Snell.

11 Soury 1942, p. 47.

12 Cf. *supra*, p. 233 s.

Une créature protéiforme

Une des caractéristiques les plus importantes d'Empousa est sa capacité de se transformer. Cette capacité est centrale dans la description qu'Aristophane fournit d'Empousa dans les *Grenouilles*, l'une des descriptions les plus « précises » – si l'on peut dire – du personnage. Lors de leur descente dans l'Hadès, juste après la traversée du grand lac sur la barque de Charon, Dionysos et son serviteur Xanthias rencontrent Empousa. Elle est décrite comme une « grande bête » effrayante qui change constamment d'aspect : elle devient bœuf, puis mulet, ensuite femme ravissante et finalement chien. Pour la métamorphose en chien et en bœuf, notons que les termes *kuôn* et *bous* s'emploient aussi bien au masculin qu'au féminin. On pourrait donc également traduire par « chienne » et « vache ». Le visage d'Empousa étincelle de feu, elle a une jambe d'airain et l'autre de bouse. Son apparition effraye fortement Dionysos, mais Empousa part sans nuire aux deux voyageurs[13]. On a suggéré que cette apparition serait une invention de Xanthias pour taquiner l'effrayé Dionysos[14]. Dans ce cas, ni le dieu ni le public ne verraient Empousa, mais ils entendraient seulement la description verbale de Xanthias. Toutefois, cette hypothèse est controversée : on a également affirmé que la scène de la métamorphose d'Empousa était effectivement vue par les spectateurs et qu'elle était accomplie par un danseur[15]. Dans cette scène, Aristophane pourrait jouer sur l'étymologie du nom d'Empousa, qui empêche le passage de Dionysos et Xanthias. La peur manifestée par Dionysos a été considérée comme un commentaire d'Aristophane sur sa propre crainte d'auteur, dont l'œuvre risque de ne pas être appréciée par son public[16]. Enfin, les animaux des métamorphoses d'Empousa ont été considérés comme se référant aux trois grands Tragiques : le bœuf pour Eschyle, le mulet pour Sophocle, et la femme ravissante devenant chien pour Euripide[17].

Chez Aristophane, l'aspect habituel d'Empousa comprend une jambe d'airain *et* une patte de bouse, caractéristiques qui ont fait couler beaucoup d'encre. La jambe d'airain a été interprétée comme une manière d'attirer l'attention sur la force et la vitesse du danseur qui interprète les métamorphoses d'Empousa[18]. En ce qui concerne la patte de bouse, selon une scholie aux *Grenouilles* et la *Souda*, le terme utilisé *bolitinon* signifierait que cette

---

13 Ar., *R.* 288–304 (pour le texte, cf. Annexe 4, p. 317). Sur la représentation comique des dieux, par ex. effrayés comme Dionysos, cf. BALLABRIGA 2000.

14 DILLON 1995, p. 140.

15 ANDRISANO 2002, p. 288–290. *Contra* : ARATA 2008, p. 17.

16 ANDRISANO 2002, p. 287–288.

17 HEIL 2000.

18 ANDRISANO 2002, p. 293–294.

patte est asinienne (*oneion*) car *bolitos* désigne les excréments des ânes (τὸ τῶν ὄνων ἀποπάτημα). Athénée met l'accent sur le caractère lubrique et débauché que symboliserait cette patte de bouse. Selon Festus, *bolbiton* désigne en général la « fiente »[19]. L'*Etymologicon Magnum* précise que ce terme désigne la bouse en général, mais surtout celle des bœufs[20]. On a suggéré que l'association du terme *bolitos* (désignant la bouse de bœuf) avec les excréments d'âne est une simple tentative d'harmoniser la patte d'âne d'Empousa avec sa patte de bouse[21]. D'autre part, cette patte de bouse a été mise en relation avec les capacités de métamorphose du personnage, à travers l'association du terme au féminin *bolitaina/bolbitaina/bolbitis* à un poulpe ou une seiche malodorante ; Aristophane ferait ainsi une allusion parodique à la souplesse du danseur interprétant Empousa, et à ses capacités de métamorphose symbolisées par les divinités marines Protée et Thétis capables de se transformer en seiches[22]. La patte de bouse a été également interprétée comme un symbole de la « mutabilité » d'Empousa – la jambe d'airain symbolisant la « permanence »[23]. Enfin, la patte de bouse a été également associée à l'imagerie de la peur et de la mort. En effet, chez Aristophane les excréments sont souvent associés au sentiment de peur[24]. Notons que les excréments signalent également la présence d'Hécate, fortement associée à Empousa[25]. Le visage brillant d'Empousa rappelle celui de l'Obuzouth du *Testament de Salomon*, ainsi que les yeux enflammés de Gulou. Une scholie aux *Grenouilles* mentionne un autre trait qui rappelle Obuzouth, dont seule la tête était visible : selon certains, Empousa serait tout entière un visage (*prosôpon*)[26]. Seulement, le terme *prosôpon* peut également dési-

---

19 *Sch. Ar. R.* 294, Dübner. *Souda*, s.v. *Empousa*. Ath., *Deipn.* 13, 566e–567b. Festus, s.v. *bubinare*.

20 *Etym. M.*, s.v. *bolbiton*. Il s'agit également de bouse de vache chez Ar., *Ach.* 1026 et *sch.*; *Eq.* 658 ; Hesych., s.v. *bolbita* et *bolitois* ; *Souda*, s.v. *bolitos* (cf. également Phryn., *Ecl.*, p. 357, Lobeck ; *Sch. Ar. Lys.* 575, Dübner ; *Sch. Ar. R.* 295).

21 Arata 2008, p. 19.

22 Andrisano 2002, p. 294, n. 57. Pour la seiche, cf. *Sch. Theocr. Techn.* 1–5a, 13–18, Wendel ; Frontisi-Ducroux 2003, p. 50–51.

23 Zimbardo 1978, p. 402.

24 González Terriza 1996, p. 270, 276–279 ; Taillardat 1965, p. 163, § 309.

25 Hécate est appelée *borborophorba*, « coprophage » dans les papyri magiques (cf. Burkert 1981, p. 118). Sur le rapport d'Hécate aux matières excrémentielles, cf. Zografou 2010, p. 116–118. Selon Bachofen 1859 (1954), p. 457, la patte de bouse (d'âne) d'Empousa confirmerait un rapport entre l'âne et Hécate, ainsi qu'entre la déesse et l'Apollon hyperboréen/Hécatos surnommé Bolitinos. Sur le couple Hécatos/Hécate, cf. Zografou 2010, p. 145–151.

26 *Sch. Ar. R.* 294.

gner le « masque », ce qui nous renvoie plutôt à la signification du *mormolukeion*.

Le bœuf, le mulet et le chien ne sont pas les seuls animaux qui jouent un rôle dans ce passage. Xanthias prie Empousa de passer son chemin. Lorsqu'il constate qu'elle est effectivement partie, soulagé, il remarque en s'adressant à Dionysos : « Rassure-toi. Tout va bien pour nous, et nous pouvons dire, comme Hégélochos : "au sortir des vagues je vois de nouveau la bel … ette" » (ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλῆν ὁρῶ). Le dernier vers est emprunté à l'*Oreste* d'Euripide. En 408, pendant la représentation de cette pièce aux Grandes Dionysies, l'acteur Hégélochos avait fait un lapsus devenu célèbre chez les comiques : au lieu de prononcer γαλήν' ὁρῶ, c'est-à-dire « je vois l'embellie », il avait prononcé γαλῆν ὁρῶ : « je vois une belette »[27]. Aristophane se réfère à cet épisode trois ans plus tard : les *Grenouilles* furent représentées aux Lénéennes de 405. Cette expression d'Euripide parodiée par Aristophane dériverait en réalité d'une formule hiératique associée aux religions à mystères en général. Xanthias a d'ailleurs utilisé auparavant deux autres formules d'origine rituelle : l'apotropaïque « passe, poursuis ton chemin » (ἴθ' ᾗπερ ἔρχει), qu'il adresse à Empousa au vers 301 ; et le « rassure-toi » (θάρρει), qu'il adresse à Dionysos au vers 302. Cette dernière expression pourrait être étroitement liée aux mystères d'Éleusis, où le prêtre disait : « Soyez confiants, ô mystes (θαρρεῖτε μύσται) : le dieu est sauvé ; et pour nous le salut sortira de nos peines (ἐκ πόνων σωτηρία) », où le ἐκ πόνων σωτηρία n'est pas sans évoquer le ἐκ κυμάτων γαλήν' d'Euripide[28].

En tous les cas, nous sommes en présence d'une ironie supplémentaire de la part d'Aristophane, qui ajoute la belette aux bœuf, mulet et chien mentionnés auparavant. Voir une belette était mauvais signe pour les Grecs, un présage de malchance[29]. L'expression proverbiale « avoir une *galê* » s'applique

---

27 Eur., *Or.* 279, CHAPOUTHIER 1973, p. 23–24. Ar., *R.* 302–303 et *sch.* 303a ; DOVER 1993 (éd. comm.), p. 231. PORTER 1994, ch. 1, n. 4. Strattis F 60, EDMONDS I, a aussi exploité cet épisode. GIOVANNINI 2008, suggère non seulement une allusion d'Aristophane au lapsus d'Hégélochos, mais une reprise comique dans ce passage de la totalité de la scène où Oreste est confronté aux Érinyes (Eur., *Or.* 268–306).

28 BORTHWICK 1968, rattache l'expression γαλήν' ὁρῶ aux cultes des Cabires et d'Hécate de Samothrace (à propos du culte d'Hécate à Samothrace, cf. VON RUDDLOFF 1999, p. 47–48 ; ZOGRAFOU 2010, p. 189 s.). Sur la formule de bannissement ἴθ' ᾗπερ ἔρχει, cf. ZIELINSKI 1901, p. 5–6. Cette formule est également employée chez Ar., *Lys.* 833, par Lysistrata qui l'adresse à un homme « en proie aux transports d'Aphrodite ». Pour le θαρρεῖτε μύσται, cf. Firm. M., *Err.* 22, 1, trad. TURCAN. Sur l'expression *tharrein* dans les mystères éleusiniens, cf. JOLY 1955 ; dans les mystères dionysiaques, cf. SEAFORD 1981, p. 258. Pour une séquence similaire chez Eur., *Bac.* 607, cf. LADA-RICHARDS 1999, p. 93.

29 Cf. par ex. Ar., *Eccl.* 792.

à ceux qui échouent, qui ne sont pas heureux. Selon Artémidore, une *galê* vue en rêve peut signifier la mort, ou une affaire en justice car les termes *dikê*, «jugement», et *galê* sont numériquement égaux (δ[4]+ι[10]+κ[20]+η[8] = γ[3]+α[1]+λ[30]+η[8] = 42). La *Souda* signale que *galê* équivaut numériquement à *algê*, «douleurs», car les deux termes sont composés des mêmes lettres[30]. Le superstitieux de Théophraste, rencontrant une *galê*, déjoue sa mauvaise chance en lançant trois pierres sur la route. Les trois pierres ne sont pas jetées sur l'animal mais sur la route, de manière à former un barrage contre la mauvaise chance qu'il apporte. On a associé le fait que Xanthias jure à trois reprises au lancement rituel des trois pierres ; peut-être, parallèlement à ses serments, Xanthias jetait-il des pierres dans la direction dans laquelle Empousa était partie, pour éviter son retour[31]. Sarah Johnston interprète les actions de Xanthias et Dionysos comme une parodie de rituel de détournement : d'abord ils demandent la protection du prêtre de Dionysos, puis Xanthias adjure la créature de partir ; après son départ, il déclare : « Rassure-toi, toutes les bonnes choses sont maintenant accomplies » (θάρρει· πάντ' ἀγαθὰ πεπράγαμεν), une phrase qui se fait l'écho d'une déclaration supposée de l'hiérophante éleusinien, et puis il jure par trois fois que la créature est vraiment partie[32].

Outre sa mauvaise réputation, la belette était étroitement liée aux magiciennes et à Hécate. Lorsqu'Héra, jalouse d'Alcmène, essaya de retarder son accouchement, ses plans furent déjoués par Galinthias, dont le nom évoque *galê*, la belette ; celle-ci annonça que, par la volonté de Zeus, Alcmène avait accouché. Entendant cela, les aides d'Héra relâchèrent leur surveillance et Alcmène accoucha effectivement. Pour punir Galinthias, Héra la transforma en belette. Antoninus Liberalis ajoute qu'Hécate prise de pitié pour Galinthias-belette en a fait sa servante sacrée (ἱερὰν διάκονον). En revanche, dans la version rapportée par Élien, c'est une vraie belette qui délivre Alcmène. L'animal aurait été au départ une magicienne qu'Hécate transforma en belette. En outre, les magiciennes (*pharmakides*) qui apparaissent chez Pausanias pour aider Héra dans ses desseins sont des servantes d'Hécate, et Élien appelle la belette *pharmakis*, en lui attribuant le pouvoir de contrecarrer la conception[33]. Or Aris-

30 Diogenian. 3, 84, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN. Artem., *Oneir.* 3, 28. *Souda*, s.v. *galê*. Signalons qu'il y a un problème avec la traduction du terme *galê* : il peut désigner aussi bien la belette que le chat. Deux animaux différents, désignés par le même terme, seraient ainsi associés à la mauvaise chance : cf. le comm. d'Artémidore par MAUROUDI 2002 (préf. trad.), p. 215–216, n. 14.

31 Theophr., *C.* 16, 3. BORTHWICK 1968, p. 204–205.

32 JOHNSTON 1999, p. 134, 137–138.

33 Ant. Lib. 29 ; Ael., *NA* 12, 5 ; Ov., *Met.* 9, 306–324 ; Paus. 9, 11, 3, ne parle pas de la transforma-

tophane associe étroitement Empousa et Hécate : ce n'est probablement pas par hasard qu'il cite la belette après toutes les métamorphoses d'Empousa. La relation établie entre la mention de la belette dans le passage des *Grenouilles* et Hécate, en passant par Empousa, est significative. Effectivement, la mention d'un animal apportant la mauvaise chance, et serviteur d'Hécate, est tout à fait appropriée dans un passage plaisant décrivant Empousa, également en rapport étroit avec la déesse. Aristophane, connaissant les superstitions de son temps, semble les accumuler à plaisir et y faire des allusions familières à son public. En effet, après le bœuf, le mulet et le chien[34], il cite la belette, dont la vue garantit un malheur si l'on ne fait pas les gestes rituels pour le déjouer. À la croyance principale concernant Empousa, le Comique en rajoute, pour la plus grande joie de son public. En plus Xanthias en évoquant la belette, après avoir vu un bœuf, un mulet, une femme et un chien, prolonge quelque peu la crainte de son maître, car cet animal pourrait constituer la cinquième métamorphose d'Empousa.

La capacité de métamorphose d'Empousa, magistralement mise en scène par Aristophane, est fréquemment soulignée par les sources. Dans une épigramme de Dosiadas, intitulée *L'autel*, l'autel déclare avoir été érigé par l'époux de Médée. Bien qu'il ne soit pas nommé, il s'agit de Jason, car ensuite l'autel précise qu'il ne s'agit pas de l'autre époux de Médée, « le fils d'Empousa (ἶνις Ἐμπούσας), mort par le bouvier de Teucros ». Cet autre époux est Achille, que Médée épousa aux Champs Élysées ou aux îles des Bienheureux. Achille, fils de Thétis, fut tué par Paris, fils de Priam et descendant de Teucros. Achille est désigné comme « fils d'Empousa » car Thétis, pour échapper à Pélée qui voulait s'unir à elle, se métamorphosa en toutes sortes d'animaux. Empousa est donc comparée à Thétis en raison de sa capacité de métamorphose, ce que confirme une scholie à Théocrite qui commente cette épigramme, et qui qualifie Empousa d'« apparition nocturne, qui change de milliers d'aspects »[35].

---

tion de Galinthias en belette. Cf. également BETTINI 1998, p. 56–58. Pour les *pharmakides* en tant que servantes d'Hécate, cf. *Sch. Apoll. Rh.* 3, 861. Pour la belette *pharmakis*, cf. Ael., *NA* 15, 11 : les testicules d'une belette empêchent la conception. Chez Apul., *Met.* 2, 25, les sorcières se transforment en belettes pour défigurer un cadavre. Sur le lien belette/sage-femme, cf. GONZÁLEZ TERRIZA 1996, p. 286–287.

34 Le chien est étroitement associé à Hécate (VON RUDDLOFF 1999, p. 120–122 ; ZOGRAFOU 2010, p. 249–283 ; sur Hécate, mère de Scylla, cf. *supra*, p. 14, n. 56). Remarquons, que dans les *Grenouilles*, c'est au moment de sa transformation en chien que Dionysos et Xanthias reconnaissent qu'il s'agit bien d'Empousa.

35 *Anth. Pal.* 15, 26, 1–4. *Sch. Theocr. Techn.* 1–5a, 13–18, WENDEL. Pour le mariage de Médée et d'Achille, cf. Apoll. Rh. 4, 811–815 et *sch.* ; Lyc., *Al.* 174 et *sch.* Pour Teucros, cf. Apollod. 3,

Protée, le dieu marin qui avait le pouvoir de se métamorphoser en tout ce qu'il voulait, est également comparé à Empousa. Lucien, essayant de trouver une explication rationnelle au mythe de Protée, faisait de lui un mime extrêmement doué, auquel le mythe a attribué le pouvoir de prendre effectivement les formes qu'il mimait ; et la multiforme Empousa devait, dit-il, être un cas similaire. L'archevêque Eustathe date ces personnages : le prodigieux Protée représenterait la capacité de métamorphose chez les plus anciens, tandis que la polymorphe Empousa représenterait cette capacité chez les plus récents ; mais l'un vaut bien l'autre : « en ce qui concerne le polymorphisme, Protée et Empousa en arrivent au même »[36]. Ajoutons que dans l'*Odyssée*, Protée sort de la mer à midi, et prend plusieurs formes. Empousa apparaît également à midi et change souvent de forme. Le rapprochement avec Protée effectué par Lucien et Eustathe pourrait donc se baser sur ces deux caractéristiques communes, l'heure d'apparition et la capacité de métamorphose[37].

Pour conclure avec la description d'Empousa *onoskelis*, notons qu'il y a eu quelques tentatives de lui attacher une représentation imagée. Elle serait figurée comme un âne entouré de serpents sur l'échine duquel est greffée une tête féminine, représenté sur un relief aujourd'hui en Hongrie, au Musée des beaux-arts de Budapest (n° inv. 50.958). Ce relief est consacré, selon l'inscription qu'il porte, à Totoès-Hypnos. Cette description basée sur un dessin du XVIIIe siècle est inexacte (le relief avait été perdu puis retrouvé par Charles Picard en 1957). En réalité, ce relief macédonien d'époque romaine représente non pas Empousa mais le dieu égyptien Toutou. Toutou y est représenté non pas comme un âne, mais comme un sphinx à tête féminine de style grec dont la queue se termine par une tête de serpent. Une tête d'âne ou de crocodile est ajoutée à sa poitrine, un crocodile ou une tête d'oiseau sort du cou du sphinx et un serpent s'enroule autour de son corps[38]. On a également proposé, prudem-

12, 1–3 ; D. Hal., *AR* 1, 61, 4–5 ; Diod. Sic. 4, 75 ; Strab. 13, 48. Pour l'épisode de Thétis et Pélée, cf. par ex. Pind., *Nem.* 3, 34–36 ; 4, 61–64, et *sch.* 3, 60 ; 4, 101a.

36 Luc., *Salt.* 19, 17–19. Eust., *ad Od.* IV, 418, § 1503, 2–3, et 450, § 1504, 61–62 [vol. I, p. 174, 14–15 et p. 176, 37–38]. Eustathe associe encore à deux reprises Empousa et Protée (Eust., *Op.* 14, p. 115, 50, et 25, p. 271, 1, TAFEL). Sur la métamorphose et/ou l'hybridité, cf. BUXTON 2009, p. 168–177 ; FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 23–34 et 46–48. Sur les mythes de Thétis et de Protée, cf. BALLABRIGA 1998, p. 53–63 ; 1990a, p. 15, et 1996 (Thétis).

37 *Od.* IV, 400, 455–457.

38 Cette image fut erronément identifiée à Empousa par DAVIES 1990, p. 174–175, n. 14 ; DREXLER 1897–1902b, col. 917 ; WOLTERS 1909, p. 265, n. 2. Sur ce relief, cf. PICARD 1957 ; pour le dessin, cf. PICARD 1958, p. 50, fig. 1. Pour une photo du relief, cf. *LIMC* VIII, 1, s.v.

ment, un lien d'Empousa avec le monstre féminin conduit par Héraclès sur la série des vases du Ve siècle, que nous avons examinés à propos de Lamia[39]. Une « sorte d'Empousa » serait encore représentée sur deux gemmes d'époque impériale : ce serait une Hécate ailée à queue de volatile, dotée d'une patte d'oiseau et d'une patte d'âne[40]. Nous pouvons conclure que, comme c'était le cas pour Lamia, Empousa demeure sans représentation fixe. Ses descriptions insistent sur sa capacité de métamorphose, comme si, outre sa patte d'âne (ou de bouse ou d'airain), ce qui la caractérisait en permanence était le passage d'une forme à une autre. En cela, elle ressemble aux divinités marines, Thétis et Protée, auxquelles elle est comparée. L'hybridité et la polymorphie qui la caractérisent sont deux modalités, l'une spatiale et l'autre temporelle, de sa nature polyvalente et mouvante, sans cesse changeante[41].

Les modalités d'apparition

Les lexicographes définissent Empousa comme une apparition envoyée par Hécate. D'autre part, dans l'épisode déjà abondamment mentionné, dans lequel Apollonios de Tyane sauve le jeune Ménippe d'« une des Empousai, communément appelées Lamies ou Mormolukiai », l'« apparition » (*phasma*) finit par confesser qu'elle est une Empousa. Eusèbe de Césarée considère qu'Apollonios ne remporta ce succès qu'« en chassant les démons l'un par l'autre ». En effet, un païen, ne bénéficiant pas de l'aide divine, ne pouvait qu'utiliser un autre démon plus puissant pour chasser le premier[42]. Les allusions à Ménippe se réfèrent souvent à sa rencontre avec l'Empousa : par exemple, Philostrate évoque de nouveau cette histoire en énumérant les compagnons d'Apollonios, parmi lesquels se trouve « Ménippe, celui qui eut affaire à l'Empousa »[43]. Avant l'épisode de Ménippe, Apollonios avait déjà rencontré une Empousa lorsqu'il se trouvait avec ses compagnons sur la route de l'Indus. L'« apparition d'Empousa leur tomba dessus » de nuit, « sous un brillant clair de lune », et « elle

---

Tithoes, p. 33, n° 5 et VIII, 2, pl. 22, fig. 5. Pour l'identification à Toutou, cf. KAPER 2003, n° S-16, p. 311–313. Cf. également KÁKOSY 1981, p. 108 ; PERDRIZET 1898, p. 350–353 ; PICARD 1958, p. 49, 59–60, 65 ; SEYRIG 1935, p. 199 ; TOTTI 1988, p. 295.

39 GIOVANNINI 2008, p. 96, n. 3. ARATA 2008, p. 22–23, pense qu'Empousa dans les *Grenouilles* ne s'en va qu'après la mention du nom d'Héraclès par Xanthias au vers 298, c'est-à-dire qu'elle fuit devant un adversaire plus fort.

40 ANDRISANO 2002, p. 284, n. 32 ; MASTROCINQUE 2002a, p. 117–118.

41 FRONTISI-DUCROUX 2003, p. 40.

42 Eus. Caes., *C. Hier.* 30, 3–6 ; 35, 22–25.

43 Philostr., *VA* 4, 38 ; Phot., *Bibl.* 44, 10a, 9–10 ; *Sch. Luc. Icar.* 24, 11. Sur cet épisode, voir également OGDEN 2008, p. 161–164.

devenait ceci et cela et elle n'était rien (καὶ οὐδὲν εἶναι) ». Apollonios, pour la chasser, « l'injuria », et « elle partit en poussant des petits cris aigus (*tetrugos*), comme le font les *eidôla* ». Ces cris (*tetriguiai*) caractérisent également les âmes des prétendants tués par Ulysse et ils sont semblables à ceux que poussent les chauves-souris prenant leur envol[44].

Dans ce passage, comme dans celui relatant l'épisode de Ménippe, nous sommes face à *une* Empousa parmi d'autres. Apollonios ne rencontre pas l'envoyée d'Hécate à la patte d'âne, ni celle qui demeure dans l'Hadès, mais une de son espèce, qu'il est d'ailleurs assez facile de chasser, en l'injuriant. Cette multiplicité des Empousai est analogue à celle des Lamies, des Mormones ou Mormolukiai et des Geloudes. Le nom d'un personnage unique, à caractère défini, est également celui d'une espèce. Semblablement aux Lamies, les Empousai ne constituent pas un groupe agissant de concert : c'est toujours une Empousa qui agit. Comme pour les Geloudes, il existe des moyens apotropaïques contre elles. En effet, outre les injures, on peut utiliser le jaspe contre les Empousai et autres *eidôla*, matière également utilisée contre l'épilepsie et comme moyen de hâter la délivrance des femmes pendant leurs couches[45].

Dans les sources, Empousa et les Empousai sont très souvent qualifiées d'« apparitions » (*phasma*, *phantasma* ou *eidôlon*), beaucoup plus souvent que ne le sont nos autres personnages. Un scholiaste de Lucien souligne que l'auteur, dans son œuvre *Icaroménippe*, utilise le nom de Ménippe « qui fut aimé d'Empousa à Corinthe », pour renforcer le côté « grandiloquent et prodigieux » (μεγα]λόπραγμον ... καὶ φασματῶδες) de l'œuvre. Selon Eusèbe de Césarée, Arcésilas, le fondateur de la deuxième Académie, fut un sophiste redoutable, ne reconnaissant aucune vérité, et ne laissant pas non plus les autres en connaître. Il utilisait des arguments charmeurs dans ses discours, qui n'étaient qu'appa-

44 Philostr., *VA* 2, 4, 5–12. C'est à ce passage que se réfère la scholie à Théocrite commentant l'épigramme de Dosiadas (*supra*, p. 257). Cf. également Eus. Caes., *C. Hier.* 13, 3–6. Pour les *tetriguiai*, cf. *Od.* XXIV, 5–9 (cf. également *Il.* XXIII, 100). Chez Her. 4, 183, ce sont les Troglodytes éthiopiens qui poussent de tels cris, qui selon BALLABRIGA 1981, p. 62, ont l'aspect d'une peuplade de fantômes, de spectres (cf. également BALLABRIGA 1986, p. 194–195). Chez Philostr., *Her.* 140, les *eidôla* des géants font du bruit aussi, notamment à midi.

45 Eust., *ad Od.* X, 294, § 1659, 25–27 [vol. I, p. 382, 41–42]. Même opinion dans les *Sch. Gr. Hom. Od.* X, 323, DINDORF. Pour l'épilepsie, cf. Alex. Tr. 1, 15, p. 30, GOUPYL ; *Ker.* 6, 4, HALLEUX & SCHAMP. Pour les couches, cf. Diosc., *MM* 5, 142 ; cf. également KOUKOULES 1948–1957, I/2, p. 259. Pour les matières qui neutralisent les démons (pierres, métaux, plantes, parties animales, etc.), cf. KOUKOULES 1950, II, p. 18.

rence, comme le sont les Empousai (αἱ Ἔμπουσαι ἐν τοῖς φάσμασι τοῖς τῶν λόγων)[46]. Selon Eustathe, Hécate envoie Empousa expressément pour effrayer, tout comme Perséphone envoie la tête de Gorgô. La comparaison avec la tête de Gorgô n'est pas sans rappeler qu'Empousa est, selon une scholie, tout entière un visage ou un masque[47]. Notons qu'apparaître est l'activité principale d'Empousa. Elle apparaît aux malheureux, souvent à midi, lorsqu'on rend aux morts les honneurs funèbres, aux initiés en surgissant d'endroits obscurs, ou encore aux vivants qui commettent la folie de se promener dans l'Hadès. La crainte qu'elle inspire est généralement liée à son apparition effrayante, mais on ne précise pas les conséquences éventuelles de cette apparition. À l'exception du passage de Philostrate où l'Empousa-Lamia-Mormolukia a pris l'apparence d'une belle femme dans l'intention bien arrêtée de dévorer Ménippe, dans la majorité des sources Empousa se contente de constituer une apparition redoutable, sans agir autrement. Apparition soudaine, elle surgit sans que l'on ne s'y attende, profitant ainsi de l'effet de surprise.

Phasma ou *phantasma* sont des termes qui désignent fréquemment Empousa, et qui la qualifient toujours lorsqu'elle est définie comme envoyée d'Hécate[48]. En effet, Hécate est connue pour envoyer des apparitions[49]. Le terme *phasma* peut désigner l'objet apparu ou le fait même de son apparition, de sa vision; cependant, cet objet ou cette vision ne sont désignés ainsi que lorsqu'ils sont considérés comme frappants et surnaturels, « ce qui veut dire que leur cause demeure obscure, ou qu'elle s'efface complètement derrière le seul "apparaître" »[50].

Par ailleurs, Empousa est également qualifiée d'*eidôlon*, terme fréquemment utilisé pour désigner les images vaines, les fantômes, les spectres, les ombres des défunts. *Eidôlon* est une image parfaitement ressemblante, mais toujours inconsistante et trompeuse, « qui ne retient de son modèle que son *phantasma*, c'est-à-dire ce qu'il donne à voir » et qui « laisse échapper l'essence de ce qu'il

---

46 *Sch. Luc. Icar.* 24, 11. Eus. Caes., *Pr. Ev.* 14, 6, 2. Cf. également Gr. Naz., *PG* 37, col. 1381, qui nomme le cœur humain Empousa.

47 Eust., *ad Od.* XI, 634, § 1704, 41 [vol. I, p. 442, 32–35]. Pour la scholie, cf. *supra*, p. 254.

48 *Aeschin. V.* 1, 5–6, p. 1, DILTS; BACHMANN 1928, s.v. *Empousa*; *Etym. M.*, Hesych. et *Souda*, s.v. *Empousa*; Eust., *ad Od.* XI, 634, § 1704, 40 [vol. I, p. 442, 32]; Idom. 338 F 2, JACOBY; Philostr., *VA* 2, 4, 5–12; *Sch. Ar. R.* 293; *Sch. Theocr. Techn.* 1–5 a, 13–18, WENDEL.

49 Cf. par ex. *Adespota* F 375, KANNICHT & SNELL; *Sch. Apoll. Rh.* 3, 861. Dans l'*Orph. H. Hec.* 10–15 (MILLER 1868, p. 442–446), en même temps que la déesse qui « possède des apparitions » et qui est suivie « d'un cortège terrible » sont invoqués « les morts prématurés ».

50 KOCH-PIETTRE 1996a, p. 345.

copie »[51]. Ce n'est probablement pas par hasard que les scholies utilisent ce terme, qui désigne chez les chrétiens les faux dieux et leurs statues, pour qualifier Empousa et ses semblables. Ce sont juste des spectres, des images vides. Gellô n'est ainsi pour Hésychius qu'une vaine apparence d'Empousa, son *eidôlon*[52]. Signifie-t-il que Gellô n'est qu'un aspect d'Empousa, figé en une vierge *aôrê*, tandis que son modèle est caractérisé par sa faculté de changer d'aspect ? Ou définit-il simplement l'une par l'autre, attribuant ainsi une origine à Gellô, dont la présence sera de plus en plus attestée dans les siècles qui suivront, beaucoup plus que celle d'Empousa ? Pour Renée Koch-Piettre, un *phasma* peut se révéler *eidôlon*, apparence vaine, « mais un *eidôlon* une fois identifié discrédite un *phasma* », et dans ce cas, le *phasma* devenu *eidôlon* n'est plus que « purement spectral, ombre vaine quoique souvent inquiétante »[53].

Ces « apparaître » d'Empousa sont placés à l'heure de midi et associés aux honneurs funèbres. Midi est par excellence l'heure des apparitions : les carrefours sont particulièrement mal fréquentés par des fantômes divers. Pour Erwin Rohde, Empousa « est à proprement parler le *daemonium meridianum* » grec, tout comme pour Roger Caillois, qui la considère comme une « représentation voisine » de celle des Sirènes, « avides de sperme et de sang », un « démon de midi » sexuellement actif[54]. Il y aurait pourtant quelques nuances à apporter à cette dernière hypothèse[55]. C'est uniquement l'Empousa associée à Hécate et aux honneurs funèbres qui apparaît à l'heure de midi (d'ailleurs, même associée à Hécate, elle peut également apparaître de nuit) ; de plus, les sources l'associant à la déesse, ne font aucune allusion à son aspect de séductrice dévorante. Lorsque c'est ce dernier aspect qui est mis en avant, elle n'est mise

51 Saïd 1987, p. 310–311, 314–316, 328, selon qui, les termes *phasma*, *phantasma* et *phantasia* se placeraient plutôt du côté de l'imagination et de l'imaginaire, alors que *eidôlon* serait plutôt du côté de la représentation et désignerait une copie de l'apparence sensible. Cf. également Armisen 1979, p. 11–51 ; Bettini 2004 ; Koch-Piettre 1996a, p. 342–350 ; Labarrière 2004 ; Vernant 1979b, p. 105–137 ; 1990a ; 1990b, p. 34–41.

52 Hesych., s.v. *Gellô*. Cf. *supra*, p. 145.

53 Koch-Piettre 1996a, p. 345.

54 Rohde 1928, p. 610. Caillois 1937a, p. 150–151, 164–166, 168 ; 1937b, p. 62 ; 1937c, p. 155. Pour Empousa apparaissant à midi, cf. *supra*, p. 251.

55 À propos des Sirènes comme « démons de midi », cf. la critique de Borgeaud 2000, p. 117. À propos du *daemon meridianus* en général, cf. également Papanghelis 1989, p. 54–61. Pour l'heure de midi associée aux libations faites aux morts, cf. Eust., *ad Il.* viii, 66, § 698, 34–35 [Van Der Valk, i, p. 188, 38–39] ; *Sch. Gr. Hom. Il.* viii, 66d. Chez Phl., *Mir.* 3, un mort sur le champ de bataille se relève à midi. Autres ex. chez Caillois 1937a, p. 161–165. En revanche, selon les *Sch. Apoll. Rh.* i, 587, c'est plutôt pendant le coucher du soleil qu'on rend les honneurs funèbres.

en rapport ni avec Hécate ni avec cette heure du jour, elle semble tout simplement agir d'elle-même. L'Empousa-Lamia-Mormolukia de Philostrate fréquente Ménippe un certain temps, de jour comme de nuit. Par ailleurs, toujours chez le même auteur, une autre Empousa apparaît sous un brillant clair de lune. Dans les textes où Empousa est associée à l'heure de midi, son apparition semble avoir pour seul but la stupéfaction de ceux qui en ont la vision (les malheureux, les initiés, ou ceux qui accomplissent les honneurs funèbres) ; les mêmes sources soulignent le caractère soudain de l'apparition. Elle ne semble pas utiliser la ruse de la séduction pour dévorer aisément ses victimes, comme dans l'histoire de Ménippe, mais elle fait plutôt partie des spectres que commande Hécate.

Empousa et la mère d'Eschine

Aristophane utilise également le nom d'Empousa dans un sens quelque peu différent, non plus pour désigner la créature demeurant dans l'Hadès, ni non plus pour désigner Hécate, mais pour signifier l'extrême laideur d'une vieille femme. Celle-ci, conformément à la loi décidée par l'assemblée des femmes, entraîne chez elle un jeune homme en vue d'une aventure galante. Ce dernier se plaint que c'est « une Empousa revêtue d'une pustule sanglante » (Ἔμπουσά τις ἐξ αἵματος φλύκταιναν ἠμφιεσμένη) qui l'entraîne. La comparaison d'une vieille femme à Empousa ne devait pas être rare dans la langue familière[56]. Un peu plus tard, Aristophane désigne la même vieille comme une « *Phrunê* qui a un *lêkuthos* sur le menton » (Φρύνην ἔχουσαν λήκυθον πρὸς ταῖς γνάθοις). Cette expression recouvre des sens multiples : Phrunê est un nom propre de courtisane et peut désigner aussi la courtisane en général ; en tant que substantif, il signifie le « crapaud ». Le terme *lêkuthos* désigne un « vase peint », et fait ainsi allusion au visage de la vieille femme outrageusement fardé comme l'était celui d'une courtisane, mais le même terme signifie également un « fic », un « vase funéraire », et même un récipient qui est éventuellement fait en peau et qui évoquerait la peau ridée de la vieille. Ainsi, selon l'interprétation choisie, ce vers signifie « une Phrunê ou un crapaud » qui a soit « un pot de fard », soit « un fic », soit « une urne funéraire », soit « une peau ridée, un masque de rides » sur le menton, ou enfin qui aurait « la mâchoire enflée ». Le terme Empousa peut également servir de nom de courtisane, et le fait qu'elle soit « revêtue d'une pustule » doit faire allusion à la peau pustuleuse du crapaud.

---

56 Ar., *Eccl.* 1056. TAILLARDAT 1965, p. 64–65. Notons que lorsque le jeune homme supplie la vieille de lui laisser un peu de temps, elle lui répond pour l'inciter à la suivre *tharrei* : « prends courage » (Ar., *Eccl.* 1062). Sur cette expression, cf. *supra*, p. 255.

Ainsi, avec une étonnante économie de mots, Aristophane qualifie la même personne comme une Empousa (courtisane) pustuleuse, comme une Phrunê (courtisane) fardée, et comme un crapaud à peau pustuleuse, tout en évoquant la vieillesse et la mort[57]. Ici, « la laideur, l'obscénité et la vieille femme font bon ménage »[58]. L'Empousa de *l'Assemblée des femmes* fait partie des « caricatures grotesques, voire inquiétantes, avec leurs appétits sexuels démesurés »[59]. Les vieilles femmes sont aussi volontiers associées à l'au-delà. Empousa, qu'Aristophane situe dans l'Hadès, est également une vieille femme qui entraîne un jeune homme. Ailleurs, dans l'*Assemblée des femmes*, à propos d'une autre vieille qui l'entraîne, le même jeune homme affirme qu'elle s'est relevée de chez les morts[60]. En tous les cas, ce passage du jeune homme aux prises avec les désirs incongrus des vieilles, qui parodie les scènes de séduction traditionnelles de la littérature, est plein d'allusions à la mort à laquelle équivaut l'union sexuelle avec elles. Cette scène établirait également un parallèle entre la séduction mortifère et le jeu d'enfants, une séduction qui passerait par le chant enchanteur de la première vieille. Celle-ci serait une nourrice, et nous avons vu que les nourrices ressemblent parfois aux épouvantails qu'elles invoquent pour assagir les enfants turbulents[61].

En 330, dans le procès *Sur la couronne*, Démosthène utilise le terme Empousa pour attaquer Eschine à propos de sa mère. Il accuse Atromêtos, le père d'Eschine, de n'être que le fils d'un esclave étranger, et Glaucothéa, sa mère, d'être surnommée Empousa par tout le monde « parce qu'elle faisait et subissait tout » (ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν)[62]. Glaucothéa-Empousa aurait été une prostituée, sortie de sa profession par l'esclave Phormion. Comme Empousa

---

57 Ar., *Eccl.* 1101. Sur les différentes interprétations de ce vers, cf. LORENZONI 1997, qui opte pour « un crapaud qui a une peau ridée sur le menton ». Nous suivons TAILLARDAT 1965, nº 76, p. 64, n. 6, qui, contrairement à TAAFFE 1993, p. 126–127, considère que les vers 1056 et 1101 s'appliquent à la même vieille, et non aux deuxième et troisième vieilles du texte. LORENZONI 1997, p. 73, laisse le problème irrésolu. Sur la mauvaise réputation des fards dans l'antiquité, associés aux courtisanes et aux vieilles femmes, cf. GRILLET 1975, p. 97–103, et GONZÁLEZ TERRIZA 1996, p. 266–270, qui relie les couleurs des fards et des habits des vieilles à ceux des lécythes funéraires.

58 OLENDER 1985, p. 47. Les types de la vieille ivrogne, de l'hétaïre vieillie et de la vieille très laide sont communs dans les épigrammes scoptiques (BRECHT 1930, p. 62–66). Pour l'image de la vieille lubrique dans la comédie, cf. OERI 1948, p. 19–21.

59 LORAUX 1991, p. 125, 127.

60 Ar., *Eccl.* 1072.

61 BOWIE 1993, p. 264–265 ; TAAFFE 1993, p. 123–129 ; WHEAT 1992, p. 166–169. GONZÁLEZ TERRIZA 1996, p. 263–264, 271–275, 281–284, 285–286. Pour les nourrices, cf. *supra*, p. 118.

62 Dem., *Cor.* 130, 3–8. Sur ce discours, cf. MOSSÉ 1994, p. 122–130 ; USHER 1999, p. 270–276.

était capable de prendre plusieurs formes, ainsi Glaucothéa aurait été capable de tout dans son métier de prostituée[63]. Selon la scholie, Glaucothéa fut surnommée Empousa « car elle faisait tout de manière honteuse et impie » (ἐκ τοῦ πάντα αἰσχρῶς καὶ ἀνοσίως ποιεῖν). Selon une autre scholie qui mentionne également son surnom d'Empousa, Glaucothéa aurait été plutôt joueuse de tambour[64]. Les attaques contre les mères de leurs adversaires faisaient partie de l'arsenal de calomnies familières aux orateurs du IVe siècle. À Athènes, une femme libre devait éviter la publicité, donc le seul fait d'être mentionnée dans un procès à cause de ses liens de parenté avec l'adversaire du plaideur, la livrait à une publicité mal venue[65]. La mère d'Eschine devait être âgée au moment du procès, nous pourrions donc imaginer que, comme Aristophane, Démosthène, en utilisant le sobriquet d'Empousa, faisait à la fois allusion à son âge et à sa lubricité. Alciphron, clairement influencé par la comédie, utilise le type de la vieille courtisane : il mentionne une « vieille ayant un pied dans la tombe » qui sert les amours illégitimes de sa maîtresse et qui est surnommée Empousa « parce qu'elle fait tout et se soumet à tout (subit tout) » (ἐκ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ βιάζεσθαι)[66].

Démosthène n'a pas toujours été aussi médisant pour la famille d'Eschine. En 343, dans son discours *Sur les forfaitures de l'ambassade*, il reprochait aux parents d'Eschine d'être simplement de basse extraction, le père maître d'école, et la mère prêtresse mineure, organisatrice de thiases, pratiquant des initiations et purifiant les maisons de ses clients, blâme qu'il reprend dans son discours *Sur la couronne*[67]. Il souligne que la sorte de thiases organisés par Glaucothéa avaient causé la mort d'une autre prêtresse, Ninos, qui fut accusée et condamnée à mort pour avoir préparé des philtres, pour avoir parodié des mystères, ou pour avoir initié certaines personnes à des dieux étrangers. Or, une scholie ajoute qu'un oracle d'Apollon aurait ordonné aux Athéniens d'accepter ces rites, et que ces derniers auraient choisi Glaucothéa pour célé-

---

63 Dem., *Cor.* 129.

64 *Sch. Dem.* 18, 241 et 242. *Sch. Herm.*, p. 343, 31, WALZ.

65 HARDING 1987, p. 30–31. Cf. également HENDERSON 1987, p. 106 ; HARRIS 1995, p. 23 ; LORAUX 2003a, p. XIII.

66 Alciphr. *Ep.* 3, 26, 3. OERI 1948, p. 69–70. Nous avons déjà rencontré l'assimilation de nos créatures à de vieilles hideuses : Lamia, la maîtresse de Démétrios Poliorcète était une vieille femme, Alphitô a les cheveux couleur de farine (cf. *supra*, p. 32, 40, n. 181), et bien sûr, c'est une vieille femme qui est désignée comme Empousa dans l'*Assemblée des femmes*.

67 Dem., *F. Leg.* 199, 249, 281 ; *Cor.* 259–260. À propos du discours sur l'ambassade, cf. MOSSÉ 1994, p. 96–100 ; USHER 1999, p. 234–237.

brer les mystères et pratiquer les initiations[68]. En réalité, cet oracle serait une fiction ; Démosthène essaierait simplement de dire que Glaucothéa était engagée dans des activités pour lesquelles une autre prêtresse avait été exécutée, qu'elle serait donc une prêtresse impie[69]. Cependant, ailleurs, Démosthène mentionne la mise à mort de Ninos comme un acte condamnable[70].

Le fait que Glaucothéa ait pu pratiquer des initiations doit être à l'origine de l'explication d'Idoménée de Lampsaque, selon laquelle elle était surnommée Empousa « parce qu'elle apparaissait aux initiés en sortant d'endroits obscurs » (ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις). Une *Vie d'Eschine* précise, d'une part, que Glaucothéa fut surnommée Empousa car elle « s'élançait sur les enfants et les femmes en sortant de lieux obscurs » (ταύτην δὲ ἐκ σκοτεινῶν τόπων τοῖς παισὶ καὶ ταῖς γυναιξὶ [ἐφ]ορμημένην) et, d'autre part, qu'Empousa est « une apparition nocturne » (νυκτερινὸν φάντασμα)[71]. Que Glaucothéa-Empousa apparaisse aux initiés ou qu'elle effraye femmes et enfants, l'effet de surprise associé aux endroits obscurs semble essentiel à sa manière de procéder. Le passage d'Idoménée introduit une question importante : quel était le culte dans lequel Glaucothéa était accusée d'officier ? Aussi, le nom d'Empousa pouvait-il constituer un titre d'officiant dans ce culte ? Démosthène décrit assez précisément les cérémonies de ce culte, en reprochant à Eschine d'avoir participé aux activités de sa mère, pendant qu'elle pratiquait ses initiations. « Toute la nuit », reproche Démosthène à Eschine, « tu présentais la peau de faon et le cratère, tu purifiais les initiés, tu les barbouillais de boue et de son, tu les faisais laver après l'initiation, tu leur faisais dire : "J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le bien" ». Ensuite Démosthène décrit les thiases organisés par Glaucothéa et conduits par Eschine, tenant des serpents joufflus et les élevant au-dessus de sa tête. Les participants étaient couronnés de fenouil et de peuplier blanc. Eschine criait « Evoî ! Saboî ! » et « Huês Attês, Attês Huês », et les vieilles femmes l'appelaient « conducteur, premier guide, porte-lierre (*kittophoros*) et porte-van (*liknophoros*) »[72]. En récompense, Eschine recevait des miettes de gâteau, des pâtisseries rondes et des gâteaux frais.

---

68 Dem., *F. Leg.* 281 ; Jos., *C. Ap.* 2, 37 (267) ; *Sch. Dem.*, *Or.* 19, 495a et b, Dilts. À propos de Ninos, cf. également *infra*, p. 269.

69 Dillon 2002, p. 104–105.

70 Dem., *C. Bœot.* I (39), 2 ; *C. Bœot.* II (40), 9 ; cf. également, D. Hal., *Din.* (12), 11, 4.

71 Idom. 338 F 2, Jacoby (pour le texte, cf. Annexe 4, p. 319). *Aeschin. V.* 1, 5–6, Dilts. González Terriza 1996, p. 287, établit un parallèle entre la manière d'apparaître de Glaucothéa et la manière dont surgit subitement la deuxième vieille chez Ar., *Eccl.* 1052.

72 Dem., *Cor.* 259–260.

Cette description se réfère à plusieurs rituels connus. La peau de faon ainsi que le *kratêrizein*, le geste de verser le vin des cratères durant la célébration des mystères, tout comme les thiases, constituent des éléments essentiels de la pratique cultuelle dionysiaque. En revanche, la purification par la boue et le son renverrait plutôt à un modèle orphique[73]. Le terme *kittophoros* renvoie au rituel dionysiaque, où l'on portait des rameaux de lierre (action typique des ménades) ; on a aussi supposé *kistophoros*, « porteur de ciste ». Les *liknophoroi* sont ceux qui portent le van sacré dans lequel aurait été déposé Dionysos nouveau-né, van qui aurait une fonction purificatrice[74]. En ce qui concerne les vieilles femmes, on a suggéré qu'elles constituaient une partie importante du public des nouvelles religions « orientales », ce qui s'expliquerait par leur besoin d'appartenir à la société, même si elles ne possèdent plus le pouvoir reproductif, qui faisait leur valeur sociale auparavant. En revanche, Louise Pratt affirme que des femmes de tout âge étaient associées à des célébrations religieuses non traditionnelles ou étrangères[75]. Néanmoins, il faut souligner qu'Empousa est un terme qui, chez Aristophane et ailleurs, désigne une vieille femme. Le surnom d'Empousa attribué à la mère d'Éschine fait ainsi allusion à la fois au statut de courtisane et au statut de vieille femme. Or, les vieilles femmes crédules, qui véhiculent des histoires sur les épouvantails, font partie du public des thiases conduits par Glaucothéa.

Selon Strabon, Démosthène décrit ici des rituels phrygiens car les deux formules que prononçait Eschine pendant les thiases (Εὐοῖ Σαβοῖ et Ὕης Ἄττης, Ἄττης Ὕης) appartiennent aux cultes de Sabazios et de la Mère (ταῦτα γάρ ἐστι Σαβάζια καὶ Μητρῷα). Strabon décrit Eschine comme conduisant les thiases avec sa mère, *sunthiaseuonta*, terme qui a été traduit par « conduire la marche dionysiaque » ; dans ce cas, Glaucothéa est considérée comme une prêtresse mineure de Dionysos[76]. On a ainsi considéré le culte décrit par Démosthène comme à la fois dionysiaque et chthonien, fortement imprégné d'influences orientales. Cependant, on pourrait également penser que Démosthène, par iro-

---

73 Scarpi 2002, p. 225–226, 581, 586, 650, 652.

74 Pour *kittophoros*, cf. Turcan 1992, p. 230 et n. 69. Pour les *liknophoroi*, cf. Scarpi 2002, p. 572, 587. Pour la fonction purificatrice du van, cf. Turcan 1992, p. 229.

75 Bremmer 1987b, p. 194. Pour le besoin d'intégration sociale des vieilles femmes, cf. Dillon 2002, p. 159. Pratt 2000, p. 42, 50, n. 15.

76 Strab. 10, 3, 18. Le culte de Sabazios était lié, en Asie Mineure, à celui de Mêtêr Hipta « un avatar de la grande Mère » selon Tassignon 1998, p. 206. La trad. de *sunthiaseuonta* est de Jones 1928 (réimpr. 1944), coll. *LCL*, qui considère Glaucothéa comme une prêtresse de Dionysos ; à ce propos, cf. également Brown 1991, p. 45 ; Guépin 1968, p. 307–308 ; Harding 1987, p. 30.

nie, a réuni des traits disparates provenant de plusieurs cultes[77]. Le serpent joufflu, une des plus grandes couleuvres européennes, l'*Elaphe quatuorlineata*, était consacré à Asclépios, à Dionysos Zagreus et à Sabazios. Ce serpent est caractéristique du culte de Sabazios : lorsqu'il en rencontre un, le superstitieux de Théophraste invoque Sabazios. Le serpent est également représenté sur les mains sabaziaques, peut-être par contamination avec le serpent d'Asclépios, et il est considéré comme un animal bénéfique, assurant prospérité et fécondité[78]. Le fenouil et le peuplier blanc jouaient un rôle dans les mystères de Dionysos[79]. Les acclamations rituelles se rapportaient également à Dionysos. Enfin, selon la Souda, les « gâteaux frais » (*neêlata*) étaient des « farines d'orge fraîchement moulues liées au miel, auxquelles sont mêlés des raisins secs et des pois chiches frais ; on les distribue à ceux qui célèbrent les (rites) sacrés (les initiés). Certains les appellent aussi ambroisie et pain des bienheureux (*makarian*) ». Quant aux « miettes de gâteaux » (*enthrupta*), elles jouaient également un rôle dans les célébrations des mystères : pour Photius, il s'agirait en réalité de bouchées de pain arrosées de vin, sur lesquelles on versait des lentilles[80].

Eu égard à la disparité de tous ces éléments, on pourrait également imaginer que Démosthène ait mêlé des éléments d'un culte existant à des éléments fantaisistes faisant allusion à un culte étranger et par conséquent équivoque. En effet, les Athéniens conservateurs des Vᵉ et IVᵉ siècles regardaient plutôt avec suspicion les cultes des divinités étrangères[81]. D'autre part, Dionysos et Sabazios étaient étroitement associés : Dionysos est décrit comme père ou comme fils de Sabazios, ou alors comme le premier Sabazios, et Sabazios comme le Dionysos phrygien ou thrace. Il n'y aurait pas de contradiction à ce que Glaucothéa soit prêtresse d'un culte dionysiaque à éléments sabaziaques,

---

77 Cf. l'éd. de la *Couronne* dans la *CUF*, MATHIEU 1947, p. 108, n. 1. BROWN 1991, p. 44, 45, n. 19.

78 Pour l'identification du serpent joufflu, cf. BODSON 1981, p. 76–77. Pour le serpent consacré à Asclépios, cf. Ael., *NA* 8, 12 (GARLAND 1992, p. 121–122) ; à Dionysos, cf. Plut., *Alex*. 2, 7–9 ; à Sabazios, cf. SCARPI 2002, p. 586. Theophr., *C*. 16, 3. Pour les mains sabaziaques, cf. TASSIGNON 1998, p. 193.

79 Pour l'association du fenouil avec le serpent, cf. Ael., *NA* 9, 16 ; SCARPI 2002, p. 652. Pour le rôle du peuplier blanc dans les mystères de Dionysos, cf. Harp., s.v. *leukê* ; SCARPI 2002, p. 652.

80 Pour Huês Attês, cf. *infra*, p. 270. Sur les « gâteaux frais », cf. Harp. et *Souda*, s.v. *neêlata*. Pour les « miettes de gâteaux », cf. Harp., Hesych., et Phot., *Lex*., s.v. *enthrupta* ; *Souda*, s.v. *enthrupton*. En ce qui concerne les « pâtisseries rondes », il s'agit simplement d'« une espèce de gâteaux » : cf. Harp. et *Souda*, s.v. *streptous*.

81 BORGEAUD 1996, p. 50 ; BROWN 1991, p. 44 et n. 18.

et vice versa[82]. Enfin, notons que Plutarque identifie le dieu des juifs à Dionysos et nomme ses fidèles *Sabous*, terme qu'il fait venir de *sabbat*. Mais on pourrait imaginer que ce terme vienne de l'exclamation *saboî*, que Strabon associe au culte de Sabazios. De toute manière, Iahvé fut également identifié à l'époque romaine avec Jupiter Sabazios, identification qui aurait été facilitée par la similarité sonore entre « Sabazius » et « Sabaoth » ou « Sabbath »[83].

La majorité des chercheurs ne met pas en doute le passage de Strabon : ils considèrent que les rites décrits par Démosthène appartiennent à un culte consacré à Sabazios[84]. Glaucothéa aurait donc officié dans les mystères de Sabazios et, selon Walter Burkert, Empousa aurait été le titre de la prêtresse de ces rites. Henk Versnel considère même que, non seulement Glaucothéa était prêtresse de Sabazios, mais que Ninos – la prêtresse qui avait été condamnée à mort pour avoir initié à des dieux étrangers – l'était également ; il pense que Glaucothéa avait remplacé Ninos dans le culte de Sabazios[85]. Toutefois, cela présuppose que l'on prenne Démosthène à la lettre, et que celui-ci ait essayé de décrire précisément un rituel ; or, le but du discours de Démosthène est de discréditer Eschine, non de faire un compte-rendu fidèle et véridique du rituel. Notons de plus que les Athéniens avaient l'habitude de se moquer de Sabazios et des pratiques cultuelles qui lui étaient attachées[86]. En outre, l'expression « J'ai échappé au mal, j'ai trouvé le bien » (ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον) ne serait pas attestée en relation avec des cultes à mystères. Il s'agit d'une expression athénienne en usage pendant les mariages. Bien qu'on puisse considérer tout mariage comme une initiation, cela ne prouve pas l'utilisation de cette formule

82 BREMMER 1984, p. 269 ; SCARPI 2002, p. 586 ; VERSNEL 1990, p. 115. Pour l'association étroite entre Dionysos et Sabazios, cf. TASSIGNON 1998, p. 189–190 ; TURCAN 2004, p. 291, 314–315.

83 Plut., *Qu. Conv.* 4, 6, 1–2, *Mor.* 671C–672C. Pour *Saboî*>*Sabous*, cf. SCARPI 2002, p. 586. Pour Sabazios/Iahvé, cf. SCHÄFER 1997, p. 51. À propos de l'identification de Sabazios à Dionysos, à Zeus ou Jupiter et à Iahvé, cf. JOHNSON 1984 ; PICARD 1961 ; TURCAN 2004, p. 314.

84 BORGEAUD 1996, p. 50 ; BOWIE 1993, p. 237 ; DILLON 2002, p. 158–160 ; GARLAND 1992, p. 149–150, n. 11 ; NILSSON 1955, p. 836, et 1957, p. 23 ; ROHDE 1928, p. 353, n. 2 ; SEAFORD 1981, p. 260 ; TURCAN 1992, p. 229, et 2004, p. 313 ; VERNANT 1990b, p. 211.

85 BURKERT 1972, p. 317, n. 64. VERSNEL 1990, p. 114–118. Sur la notion des dieux « étrangers » en Grèce classique, cf. PARKER 1996, p. 159–161.

86 GARLAND 1992, p. 149–150, n. 11. Voir également une inscription du milieu du IIe s. è.c., de Sardes, qui interdit aux fidèles de Zeus de participer aux mystères de Sabazios : cf. ROBERT & ROBERT 1976, no 624, p. 541–544 (*SEG* 29, 1205, 8–11).

dans les cultes à mystères[87]. La deuxième formule, « Huês Attês, Attês Huês », est également suspecte. Huês pourrait provenir d'une épithète de Dionysos, alors qu'Attês serait le nom d'une figure orientale associée plutôt à la Mère des dieux, ce qui renvoie aux *Mêtrôia* dont parle Strabon. Attês serait associé peu étroitement et tardivement à Dionysos Sabazios. Selon l'*Etymologicon Magnum*, les deux termes seraient des épithètes de Dionysos. Néanmoins, ils sont également considérés comme des interjections, des refrains (μυστικὰ ἐπιφθέγματα) typiques des mystères. Enfin, le lien de cette formule avec le culte de Sabazios dans des sources plus récentes aurait été établi d'après le passage de Démosthène[88].

Aussi, faut-il garder à l'esprit que Démosthène attribue le surnom d'Empousa à Glaucothéa uniquement en rapport avec son prétendu métier de courtisane, mais non lorsqu'il parle de sa fonction d'organisatrice de thiases ou pratiquant des initiations[89]. Le lien avec les initiations est établi clairement par Idoménée de Lampsaque, qui ne spécifie pas non plus le culte. Idoménée dit simplement que Glaucothéa apparaît aux initiés (τοῖς μυουμένοις). Les *memuêmenoi* évoquent les *mustêria* : à Athènes, ces termes, sans autre qualification, désignaient les mystères d'Éleusis. On a suggéré, en liaison avec l'extrait des *Grenouilles* d'Aristophane, que ce serait plutôt pendant les mystères éleusiniens qu'une apparition effrayante se montrait aux initiés, apparition que certains auraient identifiée à Empousa[90]. Nous ne disposons malheureusement pas de données suffisantes pour nous permettre de prendre position. Cette dernière hypothèse nous semble néanmoins très intéressante, et nous y reviendrons ci-dessous.

Ajoutons que les chercheurs sont divisés quant à la réalité de l'attribution du surnom d'Empousa à la mère d'Eschine. Pour les uns, elle aurait porté ce titre en tant que prêtresse[91]. Pour les autres, il n'est guère probable que Glaucothéa ait porté ce surnom, ni comme courtisane, ni comme prêtresse ; Eschine proviendrait d'une famille moyenne, sans grands avantages sociaux. En tous les cas, le simple fait de travailler en public, comme le faisait une prêtresse subalterne pratiquant des purifications, n'était pas approprié pour

---

87 Plut., *Prov. Alex.* 16, p. 165, Dübner. Graf 1974, p. 106, n. 5.

88 Brown 1991, p. 44, 45, n. 19. Scarpi 2002, p. 586. *Etym. M.*, s.v. *Atês* et *Huês*. Pour les μυστικὰ ἐπιφθέγματα, cf. Bekker 1814, i, p. 207, 25. Jul., *M. Deor.* 8, 15, 175 ; cf. également Harp., s.v. *Attês*. Sur Attès et la Mère des dieux, cf. Borgeaud 1996, p. 58–60.

89 Versnel 1990, p. 116–117 et n. 82.

90 Brown 1991, p. 45–50. Pour les termes *mustêria* et *memuêmenoi*, cf. Graf 1974, p. 29, n. 36, p. 43.

91 Cf. *supra*, p. 269.

une femme de bonne famille, et l'assimilait aux vendeuses de l'agora[92]. Enfin, Henk Versnel, en évoquant les différentes accusations contre Ninos – préparer des philtres et initier à des dieux étrangers, parle de la tendance à associer les « prophètes d'une nouvelle religion à la sorcellerie ou la magie », dans une conception qui combine le prophétisme, le charlatanisme et la bigoterie. Et il souligne justement le fait qu'Eschine appartenait à une famille de *manteis*, associés aux charlatans : en effet, Cléoboulos, frère de Glaucothéa et oncle d'Eschine, aurait été un *mantis*[93].

Empousa, Hécate et les mystères

Empousa a été associée aux mystères en raison de son étroite relation à Hécate et de son identification occasionnelle à la déesse. Dans un fragment des *Tagênistai* d'Aristophane, un personnage invoque « Hécate chthonienne entourée de spirales de serpents » (χθονία θ' Ἑκάτη σπείρας ὄφεων εἱλιξαμένη), et son interlocuteur lui demande pourquoi il appelle Empousa (τί καλεῖς τὴν Ἔμπουσαν ;)[94]. Une scholie à Apollonios de Rhodes explique qu'Hécate « change souvent d'aspect, c'est pourquoi elle est appelée Empousa »[95]. Ailleurs, la jambe d'airain d'Empousa est attribuée à Hécate *chalkopous*, et on peut aussi lire que la déesse porte des sandales d'airain (*chalkosandalos*). On parle aussi des « étrangetés d'Hécate et d'Empousa (ἑκαταῖα καὶ ἐμπουσσαῖα ἔκτοπα), des apparitions hideuses », identifiant ainsi les apparitions d'Hécate à celles d'Empousa[96]. Ajoutons un passage du *Philopseudès* de Lucien, dans lequel le magicien hyperboréen fait apparaître la déesse : « ensuite, il contraint Hécate à monter d'en bas, entraînant Cerbère avec elle et il fait aussi descendre Sélènè ; c'était un spectacle très varié qui changeait selon le moment : d'abord il se montrait comme une femme, après quoi il se changeait en un bœuf de toute

92 JACOBY 1923–1958, III, p. 86 ; HENDERSON 1987, p. 113, n. 57, et p. 122 (pour le métier de prêtresse). Sur la famille d'Eschine, cf. HARRIS 1995, p. 28, et p. 21–29 en général sur la réalité des accusations de Démosthène contre la famille d'Eschine.

93 Pour la vision négative des nouvelles religions, cf. par ex. Pl., *Rp.* 2, 364 b. Pour Cléoboulos, cf. DAUX 1958, p. 364–366 ; 1972, p. 559–562 ; HARRIS 1995, p. 26–28.

94 Ar. F 515, AUSTIN & KASSEL. Hesych., s.v. *Empousa*, mentionne ce fragment. Hécate est également entourée de serpents chez Soph. F 535, PEARSON (= 492, NAUCK). Ce portrait rappelle celui des Érinyes chez Aesch, *Ch.* 1050 (VON RUDDLOFF 1999, p. 122–123). Rappelons qu'Hécate est également associée à Mormô : cf. *supra*, p. 122 ss.

95 *Sch. Apoll. Rh.* 3, 861. Eust., *ad Od.* XI, 270, § 1684, 24–26 [vol. I, p. 414, 1–3], pense qu'Hécate et Empousa ont en commun leur aspect terrible, et les compare à la Sphinge et à Méduse.

96 Lyc., *Al.*, SEBASTIANI, 1030 (comm.) : *chalkopous* ; Eus. Caes., *Pr. Ev.* 3, 11, 32 : *chalkosandalos*. Niceph. I (patriarche de Constantinople, 806-815), *PG* 100, col. 652 : ἑκαταῖα καὶ ἐμπουσσαῖα. Sur la suite inquiétante d'Hécate, cf. VON RUDDLOFF 1999, p. 123–124.

beauté, ensuite il prenait l'aspect d'un petit chien». Il n'est pas clair si ces transformations concernent Sélénè ou Hécate. En tous les cas, il est intéressant de constater que les aspects changeants mentionnés dans ce passage évoquant Hécate sont les mêmes que ceux qu'adopte Empousa dans le passage des *Grenouilles*: femme, bœuf et chien, mais ici la beauté est attribuée au bœuf et non à la femme[97]. Enfin, on s'est basé sur le fragment d'Aristophane susmentionné et sur l'apparition d'Hécate dans le *Philopseudès* de Lucien pour affirmer qu'Empousa a des pattes de serpent. En effet, Hécate est anguipède (*ophiopous*) dans le *Philopseudês*, et entourée de serpents chez Aristophane, où elle serait identifiée à sa servante, Empousa. Cela permettrait de corriger la glose de la *Souda*, *s.v.* ὀφιόπους γυνή· ἕρπουσα, «rampante», en *empousa*, glose qui en réalité se référerait au passage du *Philopseudês*[98]. Quoiqu'il en soit, rappelons que ce sont les pattes d'âne et d'airain qui constituent les traits les plus caractéristiques d'Empousa; il n'est toutefois pas impossible qu'un lexicographe isolé lui ait attribué des pattes serpentines en raison de son assimilation à Hécate.

Nous savons déjà que divers chercheurs assimilèrent non seulement Empousa, mais aussi nos autres épouvantails, à Hécate, en les intégrant dans un schéma évolutionniste. Martin P. Nilsson attribuait la relation étroite entre Empousa et Hécate au manque de sérieux dont pâtissait la croyance populaire: la croyance aux spectres étant une donnée de fait, il fut nécessaire de trouver un terme de remplacement qui puisse être pris au sérieux. Cette recherche de «sérieux» aurait amené au rattachement des spectres à Hécate et à leur assimilation finale. Pour Bernard Clive Dietrich, en revanche, c'est Hécate qui, avec le temps, aurait perdu de sa signification religieuse, en devenant une figure de la «superstition populaire»; les rangs de ses serviteurs se seraient alors vus accrus par les épouvantails dont nous nous occupons. Enfin, Joseph Fontenrose identifiait également nos épouvantails comme des «spectres, esprits infernaux, servantes d'Hécate et formes d'Hécate elle-même»[99]. Ces opinions ont en commun d'expliquer l'association de nos épouvantails à Hécate par une

---

97 Luc., *Philops*. 14. La trad. est de ZOGRAFOU 2010, p. 231. Pour FARNELL 1896, p. 513, les métamorphoses concernent Sélénè. En revanche pour l'éd. du *Philopseudès* SCHWARZ 1951, p. 44, elles concernent Hécate.

98 BONNER 1908, p. 332–333. *Contra*: ARATA 2008, p. 19, n. 21. Luc., *Philops*. 22–24, 11. *Souda*, s.v. *ophiopous gunê*.

99 NILSSON 1955, p. 725. DIETRICH 1965, p. 341–343. FONTENROSE 1959, 116. Pour une hypothèse proche d'E. Rohde, cf. *supra*, p. 123.

évolution de l'image de la déesse. Soulignons simplement qu'Empousa est clairement rattachée à la déesse dès Aristophane.

Or, Albert Henrichs met en doute l'identification d'Hécate et d'Empousa dans le fragment des *Tagênistai*, telle que comprise par Hésychius, qui affirme qu'Aristophane appelle Hécate Empousa. Henrichs pense qu'Aristophane recourt à l'association contradictoire des deux noms, Hécate et Empousa, pour connoter la différence de mentalité religieuse entre les deux interlocuteurs[100]. L'invocation d'Hécate par le premier locuteur, solennelle, utilise des moyens stylistiques tragiques. Ce moment de haute solennité rituelle est interrompu abruptement par le deuxième locuteur, qui remplace le nom d'Hécate par celui d'Empousa. Mais il ne s'agit pas d'une variation stylistique utilisant deux noms de même valeur. Henrichs souligne la différence de statut entre Hécate et Empousa, en rappelant qu'Empousa était surtout un personnage effrayant familier de la comédie, étranger au culte[101]. En revanche, Rob von Ruddloff, en suivant C.G. Brown, suggère que dans ce fragment, Aristophane décrit discrètement un aspect des mystères éleusiniens, le moment où les mystes auraient été effrayés par l'apparition d'une figure spectrale ; dans ce contexte, Empousa était peut-être considérée comme ressemblant à Hécate, ou comme annonçant l'apparition de la déesse[102].

En effet, si Démosthène utilise le surnom d'Empousa en rapport avec un prétendu métier de courtisane de Glaucothéa, Idoménée fait le lien avec la prêtresse des mystères qu'aurait été d'autre part la mère d'Eschine, parce qu'elle surgit d'endroits obscurs pour effrayer les initiés. Les initiés de quels mystères ? Nous avons vu que la majorité des chercheurs considèrent le passage de Démosthène concernant la fonction cultuelle de Glaucothéa comme illustrant le culte de Sabazios, en accord avec l'explication de Strabon. D'autres penchent plutôt pour un rituel dionysiaque. Cependant, dans les *Grenouilles*, où apparaît également Empousa, Aristophane placerait des allusions aux mystères d'Éleusis[103]. La *katabasis* de Dionysos et Xanthias dans l'Hadès correspondrait

---

100 HENRICHS 1991, p. 180–187, suivi par ANDRISANO 2002, p. 281 et n. 24. JOHNSTON 1990, p. 35, n. 19, considère qu'Hécate n'est identifiée à des créatures surnaturelles effrayantes qu'à partir de l'époque hellénistique tardive. En revanche, pour BONNER 1908, p. 333, il ne fait aucun doute qu'Aristophane identifie Empousa à Hécate dans ce fragment.

101 L'invocation tragique d'Hécate serait une imitation délibérée de Soph. F 535, selon les éditeurs AUSTIN & KASSEL. Pour Empousa comme personnage de la comédie, cf. Harp., s.v. *Empousa* : « on dit que c'est une apparition d'Hécate qui apparaissait aux malheureux. Le nom est entièrement comique (πλήρης δὲ τοῦ ὀνόματος ἡ κωμῳδία) ».

102 VON RUDDLOFF 1999, p. 124 ; BROWN 1991.

103 Ar., *R.* 158. CARRIÈRE 1997, p. 433–434 ; CLARK 2009, p. 193 ; GRAF 1974, p. 41–43 ; THIERCY

à celle qu'Héraclès entreprit, après avoir été initié aux mystères d'Éleusis, pour chercher Cerbère. Le moment où Dionysos et Xanthias rencontrent Empousa correspondrait au moment où Héraclès rencontre Gorgô[104]. L'image des morts bienheureux dans l'au-delà, car initiés, se retrouve également dans les fragments des *Tagênistai* d'Aristophane, où Empousa apparaît étroitement associée à Hécate. Dans les *Grenouilles*, Dionysos et Xanthias rencontrent Empousa dans l'Hadès. Or, dans le déroulement des mystères, il y aurait eu un moment au cours duquel les mystes passaient de la nuit totale à la lumière des torches, et voyaient alors des *phasmata*, des apparitions de sérénité, de bienveillance[105]. Chez Platon, le terme *phasma* est inclus dans un vocabulaire qui fait également penser aux mystères (*epopteuô*, *muomai*). Les *phasmata* sont les souvenirs des âmes : « Intégrité, simplicité, immobilité, félicité, éclataient dans les apparitions que nous étions admis, en initiés, à contempler au sein d'une pure lumière, purs nous-mêmes, et exempts de la marque imprimée par ce tombeau que, sous le nom de corps, nous portons avec nous ». Proclus parle de φάσματα γαλήνης μεστά : « apparitions pleines de sérénité ». Par ailleurs, selon Euripide, Hécate pouvait également envoyer des apparitions bénignes (φάσματ' εὐμενῆ)[106].

À Éleusis, à un moment donné, au début de la procédure, avant les apparitions de sérénité, les aspirants à l'initiation subiraient d'abord l'effrayante apparition d'une figure porteuse de torches surgissant de l'obscurité, un spectre analogue à celui que Dionysos et Xanthias rencontrent dans l'Hadès. C'est peut-être à cela que fait allusion Démétrios dans le traité *Du style* : « Ainsi les mystères (sont révélés), dit-on, par allégories pour (inspirer) la stupéfaction et la terreur (πρὸς ἔκπληξιν καὶ φρίκην), comme (celles-ci sont associées) aux ténèbres et à la nuit. Car l'allégorie ressemble aux ténèbres et à la nuit »[107].

1986, p. 318–319. Pour les allusions aux mystères éleusiniens dans les *Grenouilles*, cf. Elderkin 1955.

104 Lloyd-Jones 1967, p. 219, suppose que la scène d'Empousa dans les *Grenouilles* aurait été influencée par une épopée athénienne perdue datant du milieu du VIe s. sur la *katabasis* d'Héraclès (hypothèse acceptée par Clark 2009, p. 193). Pour la *katabasis* d'Héraclès, cf. Apollod. 2, 5, 12 ; Aristid., *Ath.* [2], 15 et, *Pan.* [13], 191. Sur les affinités entre Héraclès et Dionysos en relation avec les mystères éleusiniens, cf. Konstan 1986, p. 296.

105 Graf 1974, p. 82–83.

106 Pl., *Phd.* 250 c, trad. Vicaire. Procl., *in R. Publ. comm.*, t. II, p. 185, 4, Kroll. Eur., *Hel.* 569.

107 Clinton 1992, p. 86–87. Cf. également Bowie 1993, p. 236 ; Borgeaud 2007, p. 193–198 ; Johnston 1999, p. 130–131. Demetr. 100–101. Cf. également Plut. F 178, Sandbach (pour ce fragment, cf. Graf 1974, p. 132–139) ; Procl., *Th. Plat.* 3, 18, P 15 ; Them., *Or.* 20, 235 a. Sur l'*ekplêxis* dans les mystères, cf. Clinton 1974, p. 56.

L'apparition qui inspirait la terreur aux initiés aurait pu être nommée Empousa, non pas officiellement, mais individuellement, par les fidèles. Dans le *Kataplous* de Lucien, qui se réfère également aux mystères d'Éleusis, le voyageur de l'Hadès rencontre une figure féminine épouvantable, nommée Érinys. Il se peut qu'Aristophane et Lucien fassent allusion au même événement rituel, mais on ne peut exclure la possibilité que Lucien ait eu en tête les *Grenouilles* en écrivant son *Kataplous*[108].

Notons que pour certains chercheurs, les *Grenouilles* feraient plutôt allusion aux mystères dionysiaques qu'aux éleusiniens[109]. Il faut toutefois avoir à l'esprit que plusieurs éléments des mystères éleusiniens se retrouvent également dans les mystères dionysiaques. Il y a une « similarité essentielle » entre les deux cultes[110]. Les mystes de Dionysos, tout comme ceux d'Éleusis, expérimentaient des moments de peur et de terreur, ils étaient effrayés par des *phasmata*[111]. Mais l'élaboration des mystères dionysiaques n'aurait pas eu lieu avant l'époque hellénistique, trop tard que pour être mis en scène dans les *Grenouilles*. Ce qui n'empêcherait pas que les mystères éleusiniens tels que décrits dans les *Grenouilles* puissent incorporer des éléments des cultes dionysiaque et orphique[112]. Ajoutons, enfin, que le rituel sabaziaque décrit par Démosthène préfigurerait le déroulement des mystères dionysiaques tels qu'ils ont lieu dans le monde gréco-romain[113].

Si Empousa jouait un rôle dans les mystères d'Éleusis, cela pourrait être dû à sa relation avec Hécate. Dans l'*Hymne homérique à Déméter*, Hécate aide Déméter à retrouver sa fille, pour devenir, par la suite, servante et suivante de Perséphone. Hécate aurait pu donc tenir un rôle dans les mystères. D'ailleurs, Melanthius (environ 350–270 avant notre ère) mentionne dans son ouvrage *Sur les mystères d'Éleusis* un sacrifice consacré à Hécate[114]. Certains chercheurs attribuent à Hécate une place officielle dans le culte éleusinien et un rôle dans les mystères, peut-être une fonction de guide ou de prototype

---

108 Luc., *Cat.* 22. BROWN 1991, p. 49–50 ; CLARK 2009, p. 195. GONZÁLEZ TERRIZA 1996, p. 265, n. 14, relie l'Empousa à patte d'airain des *Grenouilles* à l'Érinys *chalkopous* de Soph., *El.* 491 (pour Hécate *chalkopous*, cf. *supra*, p. 271, n. 96).

109 TIERNEY 1935 ; LADA-RICHARDS 1999, p. 137. Ailleurs, TIERNEY 1937, p. 14, a souligné le fonds orphique des *Grenouilles*, ainsi que le fonds folklorique dont dérive Empousa.

110 SEAFORD 1981, p. 253–255, p. 259 et n. 68.

111 Orig., *CC* 4, 10.

112 BOWIE 1993, p. 228–238.

113 Sur les mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine, cf. TURCAN 1992, p. 225, et 2004, p. 290, 295–298, 305–310, et p. 313.

114 *H. Hom. Cer.* 51 ss., 440. Melanthius 326 F 2, JACOBY.

divin de prêtresse de Déméter et Corè[115]. En raison de son étroite association à Hécate, Empousa aurait pu aussi y tenir un rôle. Toutefois, tout cela reste en l'état d'hypothèse non vérifiable[116], à laquelle on pourrait objecter qu'Hécate apparaît bienveillante dans l'*Hymne homérique*. Cependant, sa bienveillance n'exclut pas qu'elle puisse apparaître effrayante aux humains, tout comme Déméter, qui apparaît terrible au moment de sa révélation en tant que déesse[117]. En tous les cas, Empousa est une envoyée d'Hécate, ou elle est identifiée à la déesse qui porte des spirales de serpents dans les cheveux, aussi bien chez Aristophane que chez Lucien. Dans l'*Hymne homérique à Déméter*, Déméter rencontre Hécate qui porte des torches, ce que fait également l'Érinys du *Kataplous* de Lucien[118]. Ces sources littéraires décrivent surtout une expérience visuelle. Les fidèles d'Éleusis auraient *vu* certains rites. À un moment du parcours initiatique, peut-être au moment de leur entrée dans le *telestêrion* ou lors d'une expérience de l'obscurité évoquant une *katabasis*, ils auraient été confrontés à quelque chose qui suggérait une créature terrifiante[119]. Quelques-uns des initiés auraient identifié cette créature à Hécate, d'autres à Empousa, d'autres encore à Érinys. Le passage des *Grenouilles* suivrait le parcours des fidèles à Éleusis, surtout dans le *telestêrion*, où l'on passait de l'obscurité à la lumière et de la peur à l'espoir. Ces séquences existent également dans les *Grenouilles* : après l'expérience de l'effroi personnalisée par Empousa, le chœur entre en chantant. Le chant se caractérise par une vision de félicité et de béatitude. Les fidèles d'Éleusis passeraient ainsi la sombre nuit de l'initiation et sortiraient du *telestêrion* à l'aube, rassurés sur la mort et sur la continuation de la vie humaine, ainsi que sur la fertilité de la terre[120].

---

115 Pour Hécate dans le culte éleusinien, cf. Brown 1991, p. 47, n. 26. *Contra* : Clinton 1992, p. 87, n. 130, 116–120 ; Miles 1998, p. 67, n. 25. Pour Hécate comme guide dans les mystères, cf. von Ruddloff 1999, p. 37–39, 58, 102, 106. Pour Hécate comme prototype divin de prêtresse, cf. Zografou 2010, p. 71–75.

116 Cette hypothèse a été avancée par Brown 1991, p. 47. Voir à son propos von Ruddloff 1999, p. 37–39, 124, et Zografou 2010, p. 66–67.

117 *H. Hom. Cer.* 256 ss.

118 *H. Hom. Cer.* 52. Luc., *Cat.* 22. Pour Hécate couronnée de serpents, cf. Luc., *Philops.* 22–24 ; cf. également *Sch. Apoll. Rh.* 3, 1214–1215.

119 Johnston 1999, p. 130–131. Selon Seaford 1981, p. 261–262, cette expérience serait également vécue par les mystes dionysiaques. Sur l'impossibilité d'une *katabasis* rituelle dans le cadre des mystères éleusiniens, cf. Graf 1974, p. 126–139. Sur la *katabasis* dans les Mystères en général, cf. Graf 1999.

120 Brown 1991, p. 49–50 (son hypothèse est acceptée par Clinton 1992, p. 87, et González Terriza 1996, p. 294–295). Sur l'obscurité et la lumière dans les mystères d'Éleusis, cf. Motte 2002. Sur le déroulement complet des mystères, cf. Bremmer 2011.

Cette hypothèse est intéressante à plusieurs points de vue. Très bien argumentée, elle relie les références textuelles entre elles. On n'attribue pas au personnage d'Empousa une place officielle dans le culte éleusinien[121]. Mais une expérience d'effroi, personnifiée par un être féminin inquiétant que certains auraient nommé Empousa, semble tout à fait plausible. Il faut dépasser sa terreur pour arriver à l'assurance d'une vie bienheureuse après la mort. Il faut dépasser sa peur de l'Hadès et de ses habitants (ne l'oublions pas, Empousa en est un), pour jouir d'une existence sans tourments après la mort. Ainsi, pendant l'initiation, quelque chose d'effroyable surgit de l'obscurité, et si l'on supporte sa vue, on a droit aux apparitions de sérénité. Cela n'ôte pas à Empousa sa place dans les croyances populaires. Mais sa relation avec Hécate fait qu'elle a, dès le départ et contrairement à Lamia ou à Mormô, sa place dans le domaine du surnaturel. Et lorsqu'Aristophane l'associe à la déesse, même dans le cas où il le fait pour utiliser l'effet comique de l'association de deux termes contradictoires, il n'en établit pas moins une relation étroite entre la déesse et sa servante.

Sarah Johnston considère également qu'Empousa apparaît lors de l'initiation éleusinienne. L'initiation aux mystères protégerait selon elle l'initié des habitants de l'Hadès ; ces habitants (Érinys chez Lucien, Empousa chez Aristophane) seraient « les élaborations comiques et mythiques de ce que l'initié éleusinien craignait réellement et contre lequel il cherchait protection : les âmes en colère des morts ou leurs agents infernaux ». Dans le papyrus de Derveni, des *daimones empodôn*, « des démons qui empêchent » ou « qui sont sur la route », sont décrits comme les ennemis des âmes, des *psuchai*[122]. *Empodôn* est un adverbe signifiant « devant les pieds (de quelqu'un), sur la route de quelqu'un (présentant un obstacle) ». Ces *daimones empodôn* essayent d'empêcher le passage des âmes vers l'au-delà, ou alors ce seraient des « âmes vengeresses » proches des Érinyes, au service de la justice divine[123]. Le terme *empousa*

---

121 Tout en considérant que le terme Empousa pouvait avoir une identité cultuelle, être un titre dans certains cultes, en tant qu'extension de la figure d'Hécate (BROWN 1991, p. 48, n. 31 ; les liens éleusiniens d'Empousa sont également soulignés par CLARK 2009, p. 195).

122 Ce papyrus a été découvert en 1962 dans une tombe du IVe s. av.è.c. à Derveni, une localité proche de Thessalonique. TSANTANOGLOU 1997, p. 95, col. VI, l. 3–4 : δαίμονες ἐμπο[δών εἰσι / ψ[υχαῖς ἐχθ]ροί (les *daimones* sur la route sont les ennemis des âmes). *LSJ*, s.v. *empodôn*. LAKS & MOST 1997a, p. 11, traduisent « *daimones* in the way ». En revanche, TSANTANOGLOU 1997, p. 98, traduit « les démons qui empêchent les âmes ».

123 JOURDAN 2003, col. VI, 1–5, p. 6, n. 3 et 4, adopte une restitution différente aux lignes 3–4 : δαίμονες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ / ψ[υχαὶ τιμω]ροί : les « démons qui se trouvent sur le chemin

aurait été au départ un adjectif descriptif d'action, de sens proche de celui des *daimones empodôn* : les Empousai « auraient fait obstacle » à leurs victimes, en empêchant le passage de l'âme, soit pendant le processus d'initiation, soit sur leur chemin vers l'Hadès. Ainsi, le terme serait descriptif de la sorte d'âmes « sans repos » qui essaieraient d'effrayer, de distraire les initiés, et de leur faire obstacle lors de leur parcours initiatique à Éleusis. Jamblique confirmerait cette suggestion en mentionnant les « mauvais esprits » (*kaka pneumata*) qui peuvent faire obstacle (*empodion*) à ceux qui n'ont pas été purifiés de façon appropriée[124].

Cependant, aucune de nos sources ne désigne Empousa comme une « âme en colère » vindicative. Même si elle fait partie de la suite d'Hécate, Empousa est toujours désignée comme un être surnaturel précis, nommé, voire assimilé à la déesse, et pas du tout comme faisant partie d'une troupe anonyme d'âmes en colère empêchant les âmes des non initiés d'arriver dans l'Hadès. Le fait qu'elle habite dans l'Hadès, qu'elle y apparaisse, ne semble pas empêcher les vivants Dionysos et Xanthias d'y accéder. Finalement, si Empousa a un rapport certain avec la mort et l'au-delà, dans tous les textes dans lesquels elle apparaît, qu'ils soient tardifs ou non, elle apparaît toujours aux vivants, et semble peu se soucier des âmes des morts, initiés ou non.

2 Onoskelis, *patte-d'âne*

Les onoskelides *et les onocentaures de l'antiquité au présent*

Onoskelis, « patte-d'âne » est l'un des adjectifs les plus courants appliqués à Empousa ; rappelons qu'il fut également attribué à Mormô. Ce sont les sources tardives principalement qui qualifient ainsi Empousa, mais le terme est intéressant en lui-même et dispose de sa propre tradition. Le composé *skelos* désigne la jambe depuis la hanche jusqu'au pied. Empousa est également qualifiée d'*onokôlon*, *onokôlida* et *onokôlaia*. Le terme *kôlon* signifie le membre opposé aux bras d'un animal ou d'un homme, et il désigne souvent les pattes d'un animal. Son dérivé *kôlea-ê* signifie plus précisément la cuisse d'un animal et peut également être employé pour désigner le sexe masculin. L'âne étant connu pour son organe sexuel impressionnant et pour sa lubricité, la désignation *onokôlon* d'Empousa s'inscrit bien dans le caractère lubrique attribué à cette créa-

sont [des âmes vengeresses] » (hypothèse évoquée par TSANTANOGLOU 1997, p. 112–113 ; cf. également JANKO 2002, col. VI, 3–4, p. 12–13).

124 JOHNSTON 1999, p. 132–135, 137–138. Iambl., *Myst.* 3, 31, et 178, 8–16.

ture, et il pourrait y avoir un clin d'œil de la part des sources qui lui attribuent ainsi à la fois un membre d'âne et une patte d'âne, en utilisant une expression à double sens[125].

L'examen du terme *onoskelis* nous fera découvrir un autre aspect des associations animalières de nos épouvantails. Les sources mentionnent une certaine Onoskelia, dont la beauté célèbre donna naissance à l'expression proverbiale « la fille d'Onoskelia », employée à propos des femmes ravissantes. Un jeune homme de bonne famille détestait tellement les femmes qu'il s'unit à une ânesse ; cette dernière engendra une fille très belle nommée Onoskelia d'après sa mère. Aucune mention, dans ces sources, d'une patte d'âne dont cette jeune fille serait pourvue. Seul son nom y fait allusion, nom que les auteurs attribuent à l'événement étrange qui a présidé à sa naissance. Cette jeune fille ne semble pas non plus constituer un danger pour quiconque, ni être assimilée à une créature surnaturelle[126].

Il n'en est pas ainsi chez Lucien, qui imagina les Onoskeleai, un étrange peuple de femmes vivant sur une île. Ces femmes jeunes, belles et parées comme des courtisanes, dissimulent des sabots d'âne sous leurs tuniques. Elles accueillent les marins accostant leur île et leur offrent l'hospitalité. En réalité, après les avoir enivrés et s'être unies à eux, elles font d'eux leur nourriture. Elles ont également la capacité de se métamorphoser : l'une d'elles se transforme en eau pour échapper au marin qui a dévoilé son secret. Ces Onoskeleai ont un comportement analogue à celui de l'Empousa-Lamia-Mormolukia dont Apollonios sauva Ménippe. Elles séduisent les hommes pour les dévorer et peuvent se transformer. Dans ce passage, Lucien fait allusion aux Sirènes, ces femmes-oiseaux insulaires qui causaient la perte des marins par leur chant[127].

---

125 Cf. CHANTRAINE 1968, s.v. *skelos*, *kôlon*. Pour Mormô *onoskelis*, cf. *supra*, p. 111. Empousa est aussi qualifiée de plusieurs variantes d'*onoskelis/onokôlis* : *Etym. M.*, s.v. *Empousa* (*onopolê*) ; *Sch. Ar. R.* 293 (*eniskelida*, *onokôlon*, *onokôlida* et *onokôlaia*) ; Eust., *ad Od.* XI, 634, §1704, 42 [vol. I, p. 442, 35], Onokôlis. Pour *kôlea-ê*, cf. Ar., *N.* 989, 1018. Pour la lubricité de l'âne, cf. *infra*, p. 287. On peut également ajouter qu'Aristophane attribuait des testicules à une Lamia androgyne (cf. *supra*, p. 42), et que celle-ci est parfois assimilée à Empousa (cf. Philostr., *VA* 4, 25).

126 Apost. 12, 91 b, LEUTSCH & SCHNEIDEWIN ; Aristoclès F 3, MÜLLER, t. IV, p. 330 ; Plut., *Par. M.* 29 A, *Mor.* 312 E ; Stob. 20, 2, 74, 7 (sur ces sources, cf. ARATA 2008, p. 21–22 et n. 27). BACHOFEN 1859 (1954), p. 456, considère ce récit comme relatant la naissance d'Empousa, et identifie donc cette dernière à Onoskelia, fille de l'ânesse. Pourtant rien dans ce récit ne semble impliquer un être surnaturel dangereux.

127 Luc., *VH* II, 46. Pour le texte, cf. Annexe 4, p. 319. La transformation de l'Onoskelis en eau rappelle Lamia-Sybaris qui, en disparaissant, créa une source (cf. *supra*, p. 18). Pour les parallèles de Circé et des Sirènes, cf. ANDERSON 1976, p. 24 ; GEORGIADOU & LARMOUR

Il s'agit d'une invention propre à l'auteur, qui crée un nouveau peuple de femmes surnaturelles à partir d'éléments mythiques connus. Ces éléments sont divers mais cohérents : chacun est une caractéristique d'une créature surnaturelle féminine et dangereuse pour les hommes. L'aspect de courtisane que recouvrent les termes Empousa ou Lamia se retrouve ici. Les courtisanes Onoskeleai bénéficient aussi de la réputation de lasciveté que l'âne avait dans l'antiquité. Toutefois, contrairement aux Lamies ou aux Empousai, ces créatures agissent toutes ensemble, de concert, ce qui les rapproche plutôt du mode de comportement des Sirènes, qui elles aussi sont associées parfois aux courtisanes, dans le fameux fragment d'Anaxilas par exemple qui désigne les courtisanes des noms de monstres mythiques. Notons que cette tradition fit long feu : au XIe siècle, Pierre Damien, dans un sermon qui s'adresse aux « très malheureuses femmes qui se prostituent aux saints prêtres », les qualifie entre autres de Sirènes, Lamies, Harpyes et Charybdes[128].

Les Sirènes apparaissent associées à des êtres à traits asiniens également dans la *Septante*. En effet, Isaïe situe les Sirènes à côté des onocentaures et des démons dans les ruines de Babylone[129]. Aussi, dans sa description de la désolation du pays d'Édom, Isaïe place « lilith » dans ses ruines, terme traduit par « onocentaure » dans la *Septante* et par « lamia » dans la *Vulgate*. Le mot *lilit* (en assyrien *lilitu*) n'apparaît qu'une seule fois dans la Bible hébraïque : il viendrait de *lilaatuv*, le « soir », et signifierait « la nocturne ». Ce serait probablement un oiseau nocturne, mais Jérôme aurait pensé à la signification populaire du démon féminin Lilith, et l'aurait traduit par un équivalent[130]. Théodoret de Cyr explique que les onocentaures sont les créatures que les Anciens appelaient Empousai, et que l'on appelle de son temps *onoskelides*[131].

1998, p. 230–231 (*Od.* X, 281–301 et 337–344 ; XII, 39–54 et 158–200). Cet épisode fait pendant à celui des femmes-vignes : Luc., *VH* I, 8–9. ARATA 2008, p. 20, 22, pense que Lucien a été inspiré par l'Empousa des *Grenouilles* d'Aristophane pour créer les Onoskeleai.

128 Pour le fragment d'Anaxilas, cf. *supra*, p. 31. Pour la tradition des Sirènes en tant que courtisanes, cf. Heracl., *Incred.* 14 ; BUFFIÈRE 1956, p. 236–237, 384 ; LECLERCQ-MARX 1997, p. 87–89, 113. Pour la lasciveté de l'âne, cf. LEFÉBURE 1909, p. 80 s. ; *infra*, p. 287.

129 Isaïe 13, 22. À propos des onocentaures mentionnés dans différentes versions grecques et latines de l'Ancien Testament et dans les écrits patristiques, cf. LECLERCQ-MARX 1997, p. 41–47.

130 *Septante*, Isaïe 34, 14 : ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὀνοκένταυροι, εὗρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν. *Vulgate*, Isaïe 34, 14 : *ibi cubavit lamia, et invenit sibi requiem*. LESÈTRE 1908a. Pour la trad. de Jérôme, cf. *supra*, p. 29, n. 128.

131 Theod. Cyr., *Comm. Is.* 5, 181–189 (pour le texte, cf. Annexe 4, p. 322) ; 10, 351, GUINOT. Pour les onocentaures, cf. également Bas. Caes., *PG* 30, col. 601 ; Eus. Caes., *PG* 24, col. 189 ; Hesych., s.v. *onokentauroi*. À leur propos, cf. DREXLER 1897–1902a ; PREISENDANZ 1939.

Élien décrit en détail l'onocentaure, qu'il nomme *onokentaura* au féminin. Il s'agit d'un animal qui a le visage et le corps d'un être humain jusqu'aux hanches. Mais son ventre, son dos, ses côtes et ses jambes ressemblent à ceux d'un âne, tout comme sa couleur cendrée. Il ne supporte pas la captivité et se laisse mourir de faim. Il existe une représentation imagée d'une *onokentaura* qui ne correspond pas à cette description d'Élien : elle est représentée sur une mosaïque de Palestrine du IIe siècle avant notre ère, avec simplement une tête humaine greffée sur un corps animal[132]. La description de l'onocentaure d'un *Physiologus* contenu dans un manuscrit du début du XVIIe siècle se rapproche de celle d'Élien. D'autres versions du *Physiologus* parlent des *echentauroi*, des créatures marines mi-humaines, mi-asiniennes, qui chantent merveilleusement : il s'agit de l'hybridation de créatures elles-mêmes hybrides, combinant le corps de l'une et les mœurs de l'autre, d'une sorte d'assemblage entre les onocentaures et les Sirènes, des êtres déjà associés chez Isaïe[133].

Pour revenir aux *onoskelides*, elles sont fréquemment mentionnées dans les sources judéo-chrétiennes. Selon Hermias Sozomène, le religieux Gerontios (futur évêque de Nicomédie) disait avoir attrapé une *onoskelis* de nuit et l'avoir jetée dans un moulin après lui avoir rasé la tête. Ambroise de Milan (environ 340–397), dans l'évêché duquel Gerontios était diacre, trouva ses assertions indignes d'un ecclésiastique et lui imposa la réclusion[134]. Une démone nommée Onoskelis, que Salomon condamne à filer le chanvre en cordes pour la construction du temple, apparaît dans le *Testament de Salomon* : elle a l'aspect d'une très belle femme mais des jambes de mulet. Sa fonction est d'égarer les hommes en s'unissant à eux, ou encore de les étrangler[135]. Dans certains manuscrits du *Testament*, Onoskelis est punie différemment. Salomon l'enferme sous quatre grands rochers. La démone le supplie de la libérer en lui promettant en échange une table merveilleuse en jaspe et une coupe en rubis « et la table donnait toutes les nourritures et la coupe toutes les boissons demandées ». Cette table et cette coupe rappellent celles du septième voyage de Sindbad le marin dans *Les Mille et une Nuits* : Sindbad apporte comme présents du

132 Ael., *NA* 17, 9. Pour la mosaïque de Palestrine, cf. *CIG* 6131b, BOECK & FRANZ ; pour l'image, voir le dessin inséré entre les pages 848 et 849. Cf. également GILHUS 2006, p. 71.

133 Pour le *Physiologus*, cf. DELATTE 1927, p. 365, 25–34 (Bibliothèque nationale d'Athènes, ms. 1008, f° 185–185v). Pour les *echentauroi*, cf. GIDEL & LEGRAND 1873, p. 249, XX (mss 390 et 929 de la Bibliothèque nationale de France) ; LECLERCQ-MARX 1997, p. 41–47, et 2002, p. 55–67 ; ZUCKER 2010, p. 116–119.

134 Sozom. (ve s.), *PG* 67, col. 1529.

135 MC COWN 1922, IV, 1–12, p. 18*-21* (pour le texte, cf. Annexe 4, p. 321). Pour les variantes du *Test.* col. 1320–1321, cf. Annexe 4, p. 322, n. 23.

khalife Haroun-al-Raschid au roi de Serendib « un vase d'agate plus large que profond, épais d'un doigt et ouvert d'un demi-pied ... » et « une riche table que l'on croyait, par tradition, venir du grand Salomon ». Par ailleurs, on a souligné le rapport étroit qui unit Onoskelis à Salomon et assimilé la démone au personnage de la reine de Saba, également étroitement liée à Salomon, et qui avait la réputation d'avoir des pattes d'âne[136].

L'origine d'Onoskelis, telle que décrite dans le *Testament*, est assez difficile à comprendre : elle serait née d'une voix émise par le plomb (μολύβδου φωνήν), appelée « son du ciel » (ἤχου οὐρανοῦ), ou « son de l'homme » (ἤχου ἀνθρώπου) selon les versions. La phrase pourrait signifier qu'elle se forme dans le métal, où un homme laisse entendre un son grave de plomb. Cette « voix de plomb » de laquelle naît un démon n'est pas sans rappeler la croyance pythagoricienne selon laquelle « le son de l'airain résonnant est la voix d'un démon qui y est enfermé »[137]. Selon une troisième variante, Onoskelis serait née d'une « voix *bêrsabee*, chevaline, hennissante (?) » (ἀπὸ φωνῆς βηρσαβεὲ ἱππικῆς χρηματικῆς). Le terme *chrêmatikê* serait à rapprocher du verbe *chremetizein*, « hennir » : dans ce cas, Onoskelis serait née du son produit par le hennissement d'un cheval. On peut comparer avec Jérémie, qui mentionne des « chevaux qui ont la passion des femelles » : ἵπποι θηλυμανεῖς ἐγενήθησαν, ἕκαστος ἐπὶ τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον αὐτοῦ ἐχρεμέτιζον, ce que la *Bible de Jérusalem* rend par : « ce sont des chevaux repus et vagabonds, chacun hennit après la femme du voisin ». Chez Samuel, David est décrit comme un *hippos thêlumanês*, au moment de son union avec Bethsabée, nom dans lequel on pourrait reconnaître *bêrsabee*. Nous pourrions donc imaginer qu'Onoskelis est née du hennissement de cheval émis par David au moment de son union avec Bethsabée, tirant donc son origine de ce péché de David[138].

---

136 Mc Cown 1922, Recension c, xi, p. 83*-84*. *Les mille et une nuits*, trad. Galland 1704–1717 (1965), i, p. 285. Pour la reine de Saba, cf. Pennacchietti 2002, p. 9–12.

137 Mc Cown 1922 (son du ciel) et *PG* 122 (son de l'homme). Pour la trad. de la phrase, cf. Hopfner 1921–1924, i, p. 155, § 611. Pour la croyance pythagoricienne, cf. Porph., *VP* 41 ; Detienne 1963, p. 50–51 ; Parmentier 1913, p. 31–61. Voir aussi Cook 1914–1940, ii/1, p. 649–652, à propos de la fonction prophylactique de gongs en bronze trouvés dans des tombes de l'âge du bronze récent, à proximité de Bologne. Pour l'usage du plomb dans l'antiquité et à l'époque byzantine, cf. *supra*, p. 158.

138 *Testament de Salomon*, Mc Cown 1922, Recension c, xi, 83*-84*. Mc Cown 1922, p. 83, n. 3. Jérémie 5, 8. Samuel 2, 11. Sur la lasciveté notoire du cheval, cf. *supra*, p. 137. Le terme *chrêmatikê* pourrait également être rapproché du terme *chrêmata* : on traduirait alors par une voix « d'argent », mais cela ne semble pas faire sens avec le reste de la phrase.

Un *Traité de magie de Salomon*, provenant d'un manuscrit du XVe siècle, fournit la recette pour se débarrasser d'Onoskelis : il faut envelopper la racine et les graines de l'herbe de Cronos ou « herbe aux cent têtes » dans une peau d'âne ; l'amulette ainsi faite, suspendue au cou, protège de l'attaque d'Onoskelis et jamais les chiens n'aboient contre celui qui la porte. Parmi les herbes des planètes, l'herbe de Cronos sert également à faire parler quelqu'un dans son sommeil, à guérir de la dysenterie et de l'épilepsie, à éviter l'injustice, le mauvais œil, les bandits de grand chemin, les attaques des chiens et, enfin, à éloigner les démons. Cette herbe de Cronos pourrait être le chiendent (*agrôstis*) semé par Cronos, dont une espèce était utilisée comme amulette contre les maux de tête. Il est significatif que lorsqu'on veut éloigner spécifiquement Onoskelis, il faut l'envelopper d'une peau d'âne[139]. Dans le même *Traité de magie*, Oniskelia est située parmi les esprits de l'orient. Parmi ces esprits se trouve également Ornias, un démon mentionné également dans le *Testament de Salomon*. Dans un autre *Traité de magie*, transmis par deux manuscrits du XVIe–XVIIe et du XVIIIe siècle et manifestement inspiré du *Testament*, Ornias est de nouveau mentionné à côté du *pterodrakôn*, « dragon ailé », d'une certaine Skelis ainsi que de Gillou. Ce *pterodrakôn* est également mentionné dans le *Testament de Salomon* et semble être le pendant masculin d'Onoskelis. Il s'agit d'un être hybride, ayant les jambes et le visage d'un homme, les membres d'un dragon et des ailes, dont la fonction principale est d'égarer les femmes[140]. Enfin, dans une recette de rituel de lécanomantie, transmise par un manuscrit du XVe siècle, il est également fait mention d'une *onoskelis*. Le rituel consistait à enterrer d'abord une coupe à un trifour, puis revenir de nuit pour invoquer les démons dans le but de connaître l'avenir. Sont invoqués « les démons du grand Hadès » dont Ornias, Karkinar et sa fille *onoskelis*. Le nom de cette *onoskelis*, fille du démon Karkinar, pourrait être Semiramêl, ce qui dépend de la ponctuation du texte. Ses éditeurs dans le *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* corrigent en effet le texte du manuscrit en écrivant *onoskelis* et en incluant le *eis* : … Καρκινὰρ καὶ ἡ γέννα αὐτοῦ ὀνοσκελίς [εἰς] τὸ ὄνομα Σεμιράμηλ : « … Karkinar et sa fille *onoskelis* du nom de Semiramêl ». En revanche, Armand Delatte traduit : « Karkinar et sa fille Onoskelis ; au nom de Semiramêl ». Le nom Semiramêl proviendrait du verbe hébreu *samar*, « frissonner ». Son nom est théophore, à désinence *-êl* (« dieu »), désinence dont sont souvent pourvus les noms des

139 DELATTE 1927, p. 444, 27. À propos du chiendent, cf. GEORGOUDI 1990b, p. 310–311, n. 111.

140 DELATTE 1927, p. 426, 21. Pour Ornias, cf. *Test.*, col. 1317 ; MC COWN 1922, p. 6, n° 16. Pour le « dragon ailé », cf. DELATTE 1927, p. 99, 1–3 ; MC COWN 1922, XIV, p. 45 s.

anges, mais aussi les noms des démons des planètes et des jours. Donc Semiramêl serait un « démon du frisson »[141].

Le terme *onoskelis* désigne en général des démons féminins. Il y a toutefois des exceptions à cette règle. Selon Athanase d'Alexandrie, saint Antoine a rencontré dans le désert un animal hybride, tenant de l'homme jusqu'aux hanches, mais ayant les pattes d'un âne. Cette créature semble plutôt masculine[142]. Dans le traité *De daemonibus* du pseudo-Psellos (XIIIe–XIVe siècle), les *onoskeleis* sont des démons qui prennent des formes masculines, l'aspect d'hommes, ou celui d'animaux à comportement « viril » comme les chiens et les lions ; ils habitent dans des endroits arides et ils ont le corps sec, c'est-à-dire qu'ils font partie des démons terrestres qui s'assimilent aux hommes, tandis que ceux qui habitent dans des lieux humides s'assimilent aux femmes et aux oiseaux. Ces démons masculins sont à rapprocher des onocentaures d'Isaïe, ainsi que de l'être mi-humain mi-asinien que saint Antoine rencontre dans le désert[143]. Par ailleurs, un exorcisme contenu dans un manuscrit du XVe siècle, et attribué à tort à Jean Chrysostome, conjure, en même temps que Gulou, un ὀνοσκελιακὸν δαιμόνιον. Enfin, un ὀνοσκελιακὸν φάντασμα est mentionné parmi d'autres démons dans un exorcisme provenant d'un manuscrit du XIe siècle[144].

Dans un manuscrit du XVIIIe siècle, Onoskelis est mentionnée parmi d'autres esprits impurs, dont la Néraïde et la « Belle des serpents » (Καλὴ τῶν Ὀφέων). Cette dernière ressemble fort à la « Belle des montagnes » mentionnée par d'autres phylactères, et nous nous rappelons qu'elle explique peut-être le nom de « Belle » (Kalês) qui figure dans une liste des noms de Gulou[145]. Dans les manuscrits on trouve les variantes de la « Belle des belles », « des heures »,

141 Bassi et al. 1903, p. 132, cod. 19 (*Codex neapolitanus* II C 33), f° 233^v (même traduction par Boll 1909, p. 149). Delatte 1927, p. 617, 25–27. Pour Karkinar, cf. *supra*, p. 67. Pour le nom Semiramêl, cf. Boll 1909, p. 150. Pour les noms des démons, cf. Delatte & Josserand 1934, p. 214. Sur la lécanomantie pratiquée couramment à l'époque byzantine, cf. Koukoules 1948–1957, I/2, p. 175–179.

142 Athan. Al., *PG* 26, col. 920. Dans d'autres versions, saint Antoine rencontre un hippocentaure (cf. *supra*, p. 187, n. 192).

143 Ps.-Psell., *PG* 122, 865 ; Ps.-Psell., Gautier 1980, p. 170, l. 548–551. Cf. à propos de ce traité : Bidez 1928, *Michel Psellos, Épître sur la Chrysopée*, p. 97–118 ; Delatte & Josserand 1934 ; Grosdidier de Matons 1976. Pour les catégories des démons dans ce traité, cf. Svoboda 1927, p. 7–17, 21, 24.

144 Pour l'ὀνοσκελιακὸν δαιμόνιον, cf. Vassiliev 1893, p. 326 (*Cod. Vindob. Philos.* 178 [Lamb. 133]). Pour l' ὀνοσκελιακὸν φάντασμα, cf. Strittmatter 1932, p. 142 (*Car. C.* 143b, f° 12^r, de la Bibliothèque centrale de Zurich).

145 Ms. 210, f° 71–71^v, de la Société Historique d'Athènes, Delatte 1927, p. 122, 27. Pour le nom Kalês de Gulou, cf. *supra*, p. 180.

etc., associées parfois à la Néraïde. La Néraïde, mentionnée seule, peut désigner une reine des Néraïdes[146]. La « Belle des montagnes » serait une sorte de Néraïde au superlatif, ayant les caractéristiques des Néraïdes en grand. Elle est également mentionnée par un ajout tardif dans le *Roman d'Alexandre*, où elle est la fille d'Alexandre, devenue immortelle après avoir bu l'eau de la fontaine d'immortalité[147]. Roger Caillois considère que, dans le manuscrit susmentionné, c'est la Néraïde qui est qualifiée d'*onoskelis*, et il l'associe aux Néraïdes qui peuvent effectivement avoir des pattes d'âne, à Lamia, leur reine, et aux Lamies qui peuvent avoir des pattes de plusieurs sortes[148]. Dans un autre manuscrit du début du XVIIIe siècle, le δαιμόνιον τῆς Καλῆς τῶν Ὡρῶν (des heures) est exorcisé en même temps que le γελουδιακόν et le μεσημβρινὸν δαιμόνιον, tandis qu'un manuscrit du XVe attribue la provenance des maladies humaines à « la Belle des Montagnes ou au (démon) à patte d'âne (*onoskeliakon*) ou aux Néraïdes ». Tous ces *exôtika* – Gulou, Lamia, les Néraïdes, la Belle des Montagnes et Onoskelis – sont aussi mis en rapport dans les sources avec l'heure de midi, heure périlleuse en Grèce moderne[149].

Enfin, certains auteurs ont fait le lien entre les *onoskelides* et les *anaskelades* ou *atzoupades*, des démons masculins néo-grecs qui prennent l'aspect d'ânes. En Crète, on pense que l'étymologie du terme est à chercher dans *anaskela*, « couché sur le dos », car, lorsqu'ils apparaissent aux hommes, c'est habituellement en se couchant sur le dos au milieu du chemin. Mais ce terme pourrait provenir d'une altération d'*onoskelis*[150]. Les *anaskelades* se manifestent de nuit, et dès que l'on monte dessus, ils commencent à grandir démesurément. Dès

---

146 Pour les mentions de la « Belle », cf. DELATTE 1927, p. 119, 12 ; 122, 27 ; 245, 33 ; 600 ; 653, 21 ss. Pour la Néraïde, cf. ibid., p. 460, 17 ; 467, 2.

147 LAWSON 1909, p. 162–171. Call. 2, 41, 5 ; cf. également SOUANNO 2002, p. 276–277.

148 CAILLOIS 1937b, p. 76, n. 1 : ἢ Νεραΐδος [ἢ] Ὀνοσκελίδος, le ἢ étant une insertion de DELATTE 1927, p. 122 (sur le ms. on peut lire εἰς νὰς κελίδος). Dans le même ms. f° 67, la Καλὴ τῶν Ὡραιῶν est de nouveau mentionnée en compagnie des Néraïdes (DELATTE 1927, p. 119). PICARD 1938, p. 142, considère également la Belle des montagnes comme la reine des Néraïdes, portant « le signe démoniaque caché », la patte d'âne.

149 Ms. 825 de la Bibliothèque nationale d'Athènes, f° 18^v^, DELATTE 1927, p. 245. VASSILIEV 1893, p. 326 (*Cod. Vindob. Philos.* 178 [Lamb. 133]). Pour l'heure de midi, cf. CAILLOIS 1937b, p. 76–77 ; *supra*, p. 77, 79, 173, 262, n. 54.

150 KOUKOULES 1950, II, p. 19 ; 1948–1957, I/2, p. 251–252. Cf. également KOUKOULES 1948–1957, I/1, p. 153, où l'auteur place curieusement Onoskelis parmi les épouvantails que les Byzantins utilisaient pour effrayer les enfants. Pour les *anaskelades*, cf. AIKATERINIDIS 1964, p. 6–8 ; KYRIAKIDIS 1922, p. 183–184 ; POLITIS 1904, I, n° 645–650. Pour les *atzoupades*, cf. POLITIS 1918a, p. 30–32. Pour *anaskela*, cf. KONDYLAKIS 1884, p. 318. Pour *anaskelas* comme altération d'*onoskelis*, cf. CHATZIDAKIS 1912, p. 27 ; POLITIS 1918a, p. 30.

qu'on arrive à en descendre (par la prière par exemple), l'âne disparaît. Ces légendes sont présentes en général dans les îles, notamment en Crète, à Kythnos et à Syros. Les *anaskelades* ont été considérés comme des « survivances » aussi bien d'Empousa que des *onoskelides*. À notre avis, les *anaskelades* seraient plutôt à relier aux démons masculins *onoskeleis* du traité *De daemonibus*, mais le pseudo-Psellos ne donne pas suffisamment de détails pour nous permettre de les identifier avec certitude. Ces *onoskeleis* se retrouveraient dans le folklore grec moderne sous la forme des Kallikantzaroi aux pattes d'âne, tandis que l'on a aussi rapproché Karkinar, le père de l'*onoskelis*, de ces derniers. En tous les cas, les *onoskelides* anciennes, qu'il s'agisse d'Empousa ou non, sont toutes féminines, ce qui infirme l'hypothèse de la « survivance » d'Empousa dans les *anaskelades* modernes[151]. Il serait également difficile de relier les *anaskelades* aux onocentaures, puisque les premiers se montrent sous la forme d'ânes, et non d'êtres hybrides, mi-humains, mi-asiniens.

La patte d'âne

Le terme *onoskelis*, qualificatif d'Empousa, appartient à un riche champ sémantique comprenant des représentations animalières et sexuelles. C'est un nom propre pour la fille d'une ânesse et un nom de peuple désignant des créatures dévorantes à sabots d'âne. Chez les écrivains judéo-chrétiens, *onoskelis* désigne tour à tour une espèce d'êtres identifiés aux onocentaures qui habitent les ruines d'Édom et de Babylone, peut-être la fille du démon Karkinar, et l'Onoskelis du *Testament de Salomon*, mentionnée par toute une série de textes ultérieurs. Enfin, chez le pseudo-Psellos, les démons *onoskeleis* adoptent

151 Pour *anaskelas* comme survivance d'Empousa, cf. WÜNSCH 1906, p. 116 ; comme survivance des *onoskelides*, cf. AIKATERINIDIS 1964, p. 8. Pour le lien entre *anaskelades* et Kallikantzaroi, cf. SVOBODA 1927, p. 24 ; pour les pattes d'âne des Kallikantzaroi, cf. POLITIS 1904, I, n° 625, 634. POLITIS 1871–1874, I, p. 92–93, suggère que la croyance aux *anaskelades* remonterait plutôt aux idées médiévales sur le diable. Pour le rapprochement Kallikantzaroi/Karkinar, cf. BOLL 1909, p. 150–151. Selon SCHMIDT 1871, p. 141, et VON HAHN 1854, I, p. 201, n. 85, Empousa serait présente dans les croyances de la vallée du Spercheios supérieur (fleuve de la Sterea Hellada orientale), mais ils ne précisent pas plus. FRAGAKI 1978, p. 229, n. 63, se demande si le nom d'une certaine Mousoumpia, jouant le rôle de Gulou en Crète occidentale et centrale, ne dériverait pas de celui d'Empousa. Dans le chapitre que POLITIS 1904, I, n° 650, consacre aux *anaskelades*, il ajoute la légende d'une certaine Phora, une Néraïde *onoskelis* qui est très belle, aime les puits et les fontaines et dispose du pouvoir de métamorphose (elle se transforme en eau courante comme les Onoskeleai de Lucien). Elle est une « Néraïde mâle », qui ne fait de mal à personne, juste peur, et qui est même assez bienveillante : elle jette des pièces de monnaie que les enfants trouvent le lendemain.

de préférence une forme masculine, genre qu'ils partagent apparemment à la fois avec les onocentaures et avec la créature que saint Antoine rencontre dans le désert. Selon les textes, il y a une ou plusieurs *onoskelides*, comme c'était le cas pour les Lamies, les Empousai, les Mormones et les Geloudes. Un trait caractéristique de ces créatures (aussi bien de celles de Lucien que de celle du *Testament*) est leur beauté physique, qu'elles utilisent pour séduire les hommes afin de leur nuire plus aisément. Le caractère des *onoskelides* en général est essentiellement sexuel : elles ne s'occupent en aucun cas des enfants ou des mères. Elles sont caractérisées par la duplicité : elles utilisent la ruse et la dissimulation pour attirer leurs victimes, en faisant usage de l'*apatê*, stratégie de séduction typiquement féminine, pour finir par dévorer leurs victimes après s'être unies à elles. Comme l'Empousa-Lamia-Mormolukia de Philostrate et les femmes-serpents de Dion, elles sont pourvues d'intelligence rusée, de *mêtis*, utilisant les armes du mensonge et de la tromperie, ce qui constitue, dans la perspective misogyne de la pensée grecque, le comportement qu'adoptent les femmes ; la *mêtis* féminine est « affectée d'une connotation essentiellement péjorative »[152].

Mais pourquoi une patte d'âne ? Chez les Anciens la lourdeur d'esprit caractérise l'âne, mais il est également réputé pour son caractère lubrique et débauché. Par exemple, on peut traiter quelqu'un d'« âne brayant » pour le qualifier de niais. Saint Augustin raille Apulée, en disant que dans son histoire d'âne il se réfère à lui-même. L'expression proverbiale Ὄνος λύρας ἀκούων (« un âne qui écoute de la lyre ») était utilisée pour désigner une brute insensible à la musique. Cette expression se référait à Midas, qui a préféré la flûte de Pan à la lyre d'Apollon. Apollon lui a donné des oreilles d'âne, ne voulant pas que « des oreilles aussi grossières conservent la forme humaine »[153]. Le terme *onos* est associé au verbe *oninêmi*, « jouir de, se réjouir de », et l'ânesse est réputée également pour avoir un caractère particulièrement lascif[154]. Aphrodite fait pousser un pénis d'âne au milieu des pétales du lys, sa rivale quant à la

152 Cf. VISINTIN 1997, p. 219. Entre guillemets, ce sont les termes de FRONTISI-DUCROUX 1975, p. 189. Pour l'Empousa-Lamia-Mormolukia et les femmes-serpents, cf. *supra*, p. 17, 29.

153 Pour la lourdeur d'esprit de l'âne, cf. GEORGOUDI 1990b, p. 166, n. 301 ; GILHUS 2006, p. 234 ; Lys. *apud* Dicéarque II, 59, F 4, p. 255, MÜLLER ; Theop. F 5, AUSTIN & KASSEL. Aug., *Civ. D.* 18, 18. Pour le proverbe, cf. Luc., *Merc. Cond.* 25 ; *Souda*, s.v. *Onos luras*. Pour Midas, cf. Ov., *Met.* 11, 169–180 ; COOK 1894, p. 89.

154 CHANTRAINE 1968, s.v. *oninêmi*. Pour la lubricité de l'âne, cf. GEORGOUDI 1990b, p. 198–199 ; GILHUS 2006, p. 234. Plus généralement à propos de la symbolique de l'âne, cf. COOK 1894, p. 81–102 ; DEONNA 1956 ; DE GUBERNATIS 1874, I, p. 381–424.

beauté du teint. Chez Pindare, Apollon sourit en voyant la « lubricité érigée » des ânes que les Hyperboréens immolent en son honneur[155]. L'âne est particulièrement lié à Dionysos qui, pour service rendu, le place parmi les étoiles, dans la constellation du Cancer. Ou alors, l'âne s'étant disputé avec Priape sur la taille de leurs pénis respectifs, ce dernier, vainqueur, le tua ; Dionysos, pris de pitié, plaça l'âne parmi les étoiles ; chez Lactance, c'est l'âne qui fut vainqueur au concours, et Priape, de rage, le tua. Les satyres et silènes de Dionysos chevauchent souvent des ânes[156]. Selon Cornutus, l'âne fait partie des cortèges festifs de Dionysos à cause de sa nature lubrique, tandis que pour Pline, c'est parce qu'il mange la férule, dont les tiges servent de thyrses aux fêtes dionysiaques. Notons que l'imagerie dionysiaque attribue parfois aux satyres des ânes comme partenaires sexuels. Selon Platon, à propos de la métempsychose, les âmes habituées à la gloutonnerie, à l'ivrognerie, à la violence, revêtent la forme d'ânes[157].

L'âne n'est pas un animal « démoniaque » en Grèce ancienne, à l'exception de son association familière avec l'égyptien Seth, lui-même identifié au grec Typhon. Notons que Seth-Typhon fut également identifié avec le dieu des juifs, lui-même associé fortement à l'âne[158]. Aussi bien les juifs que les chrétiens furent accusés d'adorer une tête d'âne, ou un âne. D'après Tertullien, un juif renégat, employé au cirque de Carthage, aurait exhibé une caricature offensante pour les chrétiens. Elle aurait représenté un homme en toge tenant un livre, affublé d'oreilles et de sabots d'âne, qualifié par une inscription de *Deus Christianorum Onocoetes* ou *onokoi*(*ê*)*tês* (qui couche dans la mangeoire de l'âne, ou celui qui fut engendré par accouplement avec un âne)[159]. La lecture

155 Pour le lys, cf. Eut., *Par. Nic. Alex.* 14, 406 ; Nic., *Alex.* 406–409 et *sch.* 406b et c. Pind., *Pyth.* 10, 36 ; KOCH-PIETTRE 1996b, p. 16–18.

156 Pour l'âne dans les étoiles, cf. Hyg., *Astr.* 2, 23, 2 ; Lact., *Div. Inst.* 1, 21, 28 ; *Sch. Arat.* 147 ; COOK 1894, p. 91–93. Pour les satyres chevauchant des ânes, cf. Ath., *Deipn.* 5, 200e ; Luc., *Bacc.* 2, et *Deor. Conc.* 4 ; Nonn., *Dion.* 14, 256. Selon TAILLARDAT 1965, p. 255, n° 452, et n. 2, il est étonnant qu'Aristophane n'utilise pas le sens métaphorique du terme « âne » pour désigner un balourd ; il est également notable que les poètes comiques ne donnent aucun exemple du terme *onos* comme symbole de la lubricité.

157 Corn., p. 61, l. 1–4, LANG. Plin., *HN* 24, 2. Pour l'imagerie dionysiaque, cf. LISSARRAGUE 1988, p. 345–347. Pl., *Ph.* 81e ; cf. également Porph. F 382f, SMITH.

158 JOHNSTON 1995, p. 377–379. Sur l'association Seth-Typhon et âne, cf. BACHOFEN 1859 (1954), p. 452–457. Sur l'association Seth-Typhon, cf. LLOYD 1988, p. 111. Sur Typhon, cf. BALLABRIGA 1990a.

159 Sur l'accusation d'adoration de l'âne par les juifs, cf. Jos., *C. Ap.* 2, 7, 80 ; Tac., *Hist.* 5, 4, 1 ; pour les chrétiens, cf. Min. Fel., *Oct.* 28, 7 ; Tert., *Ap.* 16. Pour le juif renégat, cf. Tert., *Nat.* I, 14, 1–4.

onoscelês a aussi été suggérée. Un graffite du IIe ou IIIe siècle de notre ère de la Domus Gelotiana au Palatin représente un crucifié à tête d'âne. Il était accompagné d'une inscription en grec : « Alexamenos, rend un culte à dieu »[160]. L'association de l'âne avec Seth-Typhon pourrait avoir contribué à renforcer les traits asiniens d'Empousa, mais il ne faudrait pas y chercher leur origine. Lamashtû a également des traits asiniens (dents et oreilles), et malgré la tentation d'attribuer l'origine des traits asiniens d'Empousa à Lamashtû, il reste le fait qu'elle est *onoskelis*, qu'elle a donc des pattes d'âne. On a interprété cette caractéristique en relation avec la séduction qu'Empousa peut exercer sur des jeunes gens. En effet, il a été suggéré (à propos des démons grecs modernes) que la difformité des jambes et des pieds symbolise la bestialité ou la perversité du comportement sexuel des démons. Eu égard au fait qu'en Grèce ancienne l'âne était étroitement associé à la lubricité, les pattes d'âne d'Empousa pourraient effectivement se référer à son rôle de séductrice dangereuse[161].

Qu'en est-il réellement de cette patte d'âne ? Car ce n'est pas réellement l'animal qui est en cause ici, il ne fait que prêter sa patte à la figure multiforme d'Empousa, en lui conférant finalement un aspect durable, reconnaissable parmi ses transformations innombrables. On pourrait dire que l'animal n'est pas un terme en soi, pôle d'une relation générique qui installerait l'homme entre bêtes et dieux. Il ne possède aucune existence propre, aucun domaine réservé. Il est médiation, passage, miroir[162]. Dans le cas d'Empousa, sa patte confère à l'indéfiniment transformable une existence, une caractéristique qui la définit, qui l'ancre dans le visible, qui permet de la reconnaître lorsqu'elle apparaît tout en changeant de forme. L'hybridation et la métamorphose, des traits typiques des divinités marines, sont deux caractéristiques permettant de se représenter aussi bien la barrière entre les espèces que les interférences, les va-et-vient entre catégories. Comme pour Thétis et Protée, la métamorphose n'est pas épisodique chez Empousa : « c'est une façon d'être et de paraître » qui fait sa puissance. Cela nous renvoie également aux Onoskeleai de Lucien, ces « femmes marines » qui peuvent se métamorphoser en eau. Ces êtres hybrides servent aux humains « à penser la différence et le contact, la séparation et le mélange ». Les métamorphoses animales et élémentaires (en eau), écrit

---

160 Pour la lecture *onoscelês* et le graffite, cf. LECLERCQ 1907b, col. 2041–2047 et fig. 585 ; cf. également HERRMANN 1971 ; PRÉAUX 1960 ; VERDIÈRE 1954. Pour une interprétation différente du graffite, cf. GILHUS 2006, p. 232. À propos du culte de l'âne attribué aux juifs et de l'origine de cette accusation, cf. BAR-KOCHVA 2010, p. 206–249 ; SCHÄFER 1997, p. 55–62. Sur l'origine égyptienne de cette accusation, cf. GILHUS 2006, p. 233–234.

161 Cf. *supra*, p. 102, n. 412. JOHNSTON 1995, p. 377–379.

162 Cf. SCHNAPP-GOURBEILLON 1981, p. 205.

Françoise Frontisi-Ducroux à propos de Thétis, « correspondent à un certain fond de la nature féminine, versatile, inquiétante et terriblement proche de l'animalité »[163]. Dans le cas des *onoskelides*, qu'il s'agisse des courtisanes de Lucien ou de la démone succube du *Testament de Salomon*, on pourrait leur appliquer les traits caractérisant « la race des femmes » : « unité contradictoire du disparate, où s'abolit l'opposition de l'artifice et de la bestialité »[164]. La bestialité est inhérente à toutes ces *onoskelides*, usant d'artifices pour attirer les hommes ; c'est même une des rares choses, cette patte d'âne, qu'elles n'arrivent pas à cacher, que ce soit dans leur aspect ou dans leur nom.

On a déjà dit que le grand succès de Gellô pendant l'époque byzantine a été attribué à la lente éviction d'Empousa. En effet, une source byzantine explique l'une par l'autre, peut-être par volonté d'assimiler Gellô à un être qui semblait plus ancien, puisque peu utilisé par les contemporains[165]. Mais il faut garder à l'esprit que le rôle d'Empousa en tant qu'épouvantail d'enfants est minime par rapport à son rôle principal de séductrice ou d'envoyée d'Hécate[166]. Or, justement en raison de sa forte association à la déesse, était-elle peut-être vouée à la disparition plus sûrement dans le monde chrétien que ne l'étaient les autres épouvantails. Le caractère de séductrice se retrouve chez Onoskelis, une démone succube qui, contrairement à Empousa, est conforme à la vision chrétienne du monde : elle est beaucoup plus séductrice qu'Empousa, elle-même souvent associée à des vieilles femmes en Grèce ancienne. C'est donc plutôt Onoskelis qui semble déterminée par certaines des prérogatives d'Empousa à l'époque byzantine.

163 Frontisi-Ducroux 2003, p. 23–59, notamment p. 51–53, 56.
164 Loraux 1981, p. 117.
165 Cf. *supra*, p. 234. Sorlin 1991, p. 421–422.
166 Johnston 1999, p. 131–138.

Pour conclure avec les enfantillages

> Que faire de cette masse de billevesées ?
>
> PAUL VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*

Les noms d'épouvantails suivis tout le long de leurs attestations nous ont conduits par un chemin sinueux, fait de détours et de traverses, allant de l'Éthiopie à la Roumanie, et des civilisations de la Mésopotamie aux traditions néo-grecques. Ils nous ont fait aborder des domaines insoupçonnés, étonnants, ce qui s'accorde pleinement avec le caractère de ces personnages, faits pour la stupéfaction. La stupeur participe de l'épouvante que ces figures provoquent[1], une épouvante non dénuée d'un aspect grotesque, provoquant lui-même le rire ; une épouvante qui n'est pas non plus, dans certains cas, dépourvue de séduction. Épouvante vaine, excessive ou réelle, dont l'appréhension est différente selon les contextes socio-historiques envisagés, et qui, finalement, varie selon l'épouvantail en question.

Cette notion d'épouvante a fonctionné, dans notre cheminement, comme un fil conducteur, qui nous a menés à travers les arrêts, les détours et les retours du parcours, à circonscrire un peu plus clairement certaines de nos représentations de l'imaginaire grec ancien, mais aussi à découvrir les ruptures, les différences entre cet imaginaire et celui qui est à l'œuvre dans des époques plus récentes. Application de la comparaison à la diachronie[2] donc, qui a tenté de rendre visible la manière dont fonctionnent les hantises de l'enfance, telles qu'elles sont exprimées par les adultes. Or, « comparer conduit à découvrir quelque chose d'une autre manière mais aussi peut-être à découvrir véritablement autre chose »[3].

Malgré les assimilations, fluctuantes, des uns aux autres, les quatre personnages examinés ne fonctionnent pas de même, ou si l'on préfère, il y a

1 À propos de la puissance « stupéfiante » de la peur, cf. DUBOIS 1982.

2 SPIESER 1997.

3 LABBÉ 1997, p. 32.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI: 10.1163/9789004283626_006

des nuances dans leur manière de s'adresser à l'imaginaire. La terreur qu'ils infligent n'est pas univoque, pas plus que ne l'est ce qui est mis en avant pour la provoquer.

Lamia constitua la personnalité la plus impliquée dans la vie imaginaire et culturelle des Grecs. Personnalité englobante, à la fois humaine, bestiale et surnaturelle, féminine et masculine, une et plusieurs, elle fut celle au sujet de laquelle les Grecs racontaient le plus d'histoires, l'associant tantôt à Poséidon, tantôt à Scylla, tantôt à quelque Sibylle, mais surtout, à Zeus. À elle, encore, furent attribués le plus de défauts humains, comme la laideur, la bêtise ou l'ivrognerie. Lamia fut également la figure la plus triste des quatre, devenue épouvantail par chagrin, par malheur, et agissant ensuite par *phthonos*. Originaire de contrées lointaines et située dans un temps mythique, Lamia était susceptible d'attaquer les enfants dans le présent. Comme la Gulou byzantine, elle était susceptible d'être intégrée dans toutes sortes de discours : le personnage fut utilisé dans la comédie et dans le drame satyrique, et son nom servit d'explication à l'éponymie d'une ville[4], d'épithète divine, désigna une sorte de poisson, un animal féroce et une courtisane célèbre. Il faut souligner que Lamia resta tout aussi récupérable par le discours moderne : nous l'avons vue ainsi successivement descendante de la Lamashtû babylonienne, assimilée à Oenoé-Gerana, à Omphale, à un monstre anonyme de la céramique capturé par Héraclès, au dragon femelle de Delphes, aux femmes-serpents de Dion, associée à Médée, à Héra ou à Déméter, aux *aôroi*. Les créatures homonymes néo-grecques furent, elles, « naturellement » considérées comme des « survivances », et traitées comme de simples « résidus » païens. La comparaison entre la Lamia ancienne et les Lamies néo-grecques a permis de relever leurs différences et de mieux circonscrire leurs rôles respectifs dans les différents contextes socio-historiques et religieux.

L'examen de Mormô/Mormolukê, quoiqu'il s'agisse d'un personnage assimilé à Lamia, a permis de dégager une autre manière d'être « épouvantail ». Quasi automatiquement liée aux craintes enfantines irraisonnées, Mormô, cet « être verbal », dont l'histoire est secondaire par rapport au nom, s'est distinguée comme le *phobêtron* par excellence. Figure errante, entre le cheval, le loup et la nourrice, associée à Hécate, mais surtout à Gorgô, Mormô est l'incarnation même de ces « peurs vides », ces *mormoi* que subissent les enfants. Utilisée dans la comédie, Mormô incarne ce qu'on met en avant pour effrayer, par son association au *mormolukeion*, ce masque-épouvantail cachant un indéterminé effrayant. En raison de l'abondance de leurs attestations, les termes

4 Et même de deux villes : Lamia et Sybaris.

Mormô/Mormolukê et *mormolukeion* nous ont permis d'appréhender un peu mieux ce que pouvait être une «pédagogie de la peur»[5] en Grèce ancienne, dans la relation établie entre l'enfant et sa nourrice – les enfants pouvant ressembler à leurs nourrices et leurs nourrices à des épouvantails. L'adulte pouvait «faire *mormô*» à l'enfant et, en retour, ce dernier pouvait s'exclamer *mormô* pour traduire la crainte ressentie.

Troisième créature examinée, Gellô est dotée d'une personnalité complexe. Assimilée parfois aux trois autres, elle s'en distingue cependant fortement. Gellô, au départ une *aôrê* morte sans avoir enfanté, est, elle aussi, récupérable par toutes sortes de discours, notamment à travers ses homonymes byzantins et néo-grecs. Gellô fut à la fois considérée comme dérivant d'un démon babylonien du nom de Gallû, et comme étant à l'origine de la démone Gulou et des sorcières Geloudes byzantines qui, en retour, lui ont prêté leurs caractéristiques, selon certains chercheurs. Ce point posa un des problèmes méthodologiques majeurs examinés dans cette étude. Utilisée dans la polémique théologique byzantine, Gulou donna surtout naissance à un réseau impressionnant de croyances et de pratiques rituelles, apotropaïques et de guérison, dépassant de beaucoup le cadre de la langue grecque que nous nous sommes imposée comme limite. Entièrement intégrée dans la cosmologie chrétienne, associée à saint Sisinnios, à l'archange Michel ou à Salomon, on la trouve présente dans plusieurs facettes de la vie humaine, mais principalement en relation étroite avec la naissance et ses dangers. Exorcismes, phylactères, défixions, illustrent la peur cette fois-ci «légitime», et non plus «vaine», que cette démone inspire aux mères, plutôt qu'aux enfants. Susceptible également d'attaquer les mères, elle est fortement associée au mauvais œil, comme à d'autres *exôtika*, Strigles ou Néraïdes. Les auteurs modernes n'ont pas hésité à l'identifier à une maladie précise, à d'autres êtres féminins malfaisants, ou à la prendre comme modèle pour définir Lamia et Mormô comme des *aôrai*. Dans le cas de Gellô/Gulou, nous pouvons dire que l'imaginaire de l'épouvante pratique l'association libre, ainsi que l'accumulation : les traditions semblent lui attribuer toutes les facettes de l'effrayant.

Empousa, finalement, si elle mérite bien sa qualification d'«épouvantail», ne peut pas réellement être identifiée comme un «croque-mitaine». Créature surnaturelle au départ, faisant partie de la suite d'Hécate et même identifiée à la déesse, sa seule apparition provoque l'effroi : celui des initiés tout d'abord, ou de ceux qui sacrifient aux morts, ou encore des jeunes gens. Dans ce dernier cas, l'épouvante n'est pas dénuée de rire devant l'apparition d'une horrible vieille

---

5 Berlioz 1982, p. 232–233.

aux prétentions de séductrice. La connotation sexuelle est également présente, dans les récits à propos de la belle créature qui projetait de dévorer Ménippe, et à propos des Onoskeleai. La beauté devient alors le lieu de l'illusion, du soupçon, le lieu où se cache le mal. Empousa l'*onoskelis*, étroitement associée à l'âne, nous a amenée également à examiner ce terme pour lui-même ; et nous y avons trouvé, surtout dans des traditions chrétiennes, un démon succube qui s'attaque aux hommes. Nous avons ainsi examiné plus précisément l'aspect asinien d'Empousa, ainsi que certaines hypothèses de « survivances ».

Malgré le déséquilibre entre les différentes parties de cette étude, reflet exact du caractère propre à chacun de ces personnages et du nombre de leurs attestations respectives (les noms de Mormô et d'Empousa étant peu attestés dans les traditions byzantines), nous pensons être parvenue à faire ressortir de cette masse de données quelques lignes de rupture et de différenciation. Il y a, en effet, de nettes différences dans l'appréhension de chacun de ces personnages au sein même de l'ensemble des sources antiques. Au-delà de cette période, et dans la diachronie, ce sont des ruptures qui se font jour. Les Lamies néo-grecques ne sont pas la Lamia ancienne, et la Gulou byzantine et post-byzantine n'aurait tout simplement pas pu être telle dans l'antiquité. Cet examen nous a permis, non seulement de contester les diverses hypothèses de « survivances » qui les concernent, mais aussi de critiquer les hypothèses des chercheurs qui les traitent comme des figures identiques dans leurs attestations antiques. Il n'y a qu'Empousa qui puisse réellement être qualifiée de « spectre d'Hécate », comme il n'y a que Mormô qui puisse être réellement rapprochée de Gorgô. De même, seule Gellô fut qualifiée d'*aôrê*, et seule la croyance en la Gulou byzantine donna lieu à une série importante de pratiques apotropaïques et de guérison. Enfin, Lamia est l'unique à disposer d'une importante histoire personnelle, à faire le « croque-mitaine » tout en s'insérant de diverses manières dans la mythologie ancienne.

Ayant insisté sur leurs différences, nous aimerions revenir un instant sur ce qui les unit : leur rôle d'épouvantail. En d'autres termes, pourquoi les épouvantails sont-ils « bons à penser »[6] ? Que disent ces « contes de bonne femme », ces « superstitions des chambres enfantines », ces « bavardages d'hérétiques » ou « ces tromperies du diable » à propos des sociétés qui les mettent en scène ?

Le fait que, pendant l'antiquité, ces récits sont très généralement dépréciés, en même temps que ceux qu'ils concernent au premier chef, tient évidemment à l'image que se faisaient les Grecs des femmes et des enfants. Cette prise de distance est probablement également à associer au mouvement géné-

6 Sperber 1975.

ral de «purification» des mythes[7], tout comme certaines explications rationalistes que nous avons été amenée à examiner. Seulement, comme l'observe Synnøve des Bouvrie[8], cette tendance à la «purification», cet esprit critique, est peut-être essentiel à la dynamique de la narration des récits mythiques et, ajouterions-nous, très probablement essentiel à celle de la narration des «contes des nourrices». Ces récits existent pour que l'on y croie pendant un moment particulier de la vie: l'enfance. Devenu adulte, on n'est plus censé y adhérer, et on se réclame de ce «manque de foi» pour démontrer à la fois qu'on n'appartient plus à la catégorie des enfants, et qu'on n'appartient pas à celle des lâches.

Les figures d'épouvante que ces récits dépréciés mettent en scène véhiculent une image inquiétante du féminin. Selon Ezio Pellizer, «tout cela se pose dans la psychologie de l'adulte comme une sorte de système de compensation globale des expériences inquiétantes et problématiques dans les confrontations au féminin, de la vierge à la femme légitime, de l'amante – ou l'hétaïre – à la vieille laide et répugnante, de la nourrice à la mère»[9]. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que nos sources sont majoritairement le fait d'adultes masculins. Ce sont des témoignages de seconde main, puisque la prise en charge de la transmission de ces récits et en même temps du jeu, du faire-semblant qu'ils impliquent, est l'apanage des femmes. Ainsi nos sources ne proviennent pas des personnes que ces récits concernent directement, qu'elles soient les transmetteurs, les femmes, ou les récepteurs, les enfants.

Or, en est-il réellement ainsi? Finalement, le folklore enfantin est utilisé, sinon créé, par les adultes. Ce sont eux qui racontent et font agir les épouvantails, ce sont eux qui les maîtrisent et les manipulent. Les épouvantails sont «bons à penser» pour plusieurs raisons. Outre l'éducation immédiate par la peur des dangers et des contraintes, en prêtant leurs figures à l'épouvante, ces créatures servent, dans l'imaginaire enfantin, à substituer la peur à l'angoisse, ce qui est, somme toute, rassurant: «il est plus facile d'échapper à un danger extérieur qu'à une menace intérieure sans nom ni forme»[10]. De plus, les récits sur les épouvantails, une fois l'épouvante qu'ils suscitent maîtrisée, aident l'enfant à s'armer pour affronter plus tard ses peurs d'adulte. En ce qui concerne l'adulte, en se posant comme le protecteur de l'enfant face aux épouvantails, il voit son statut de domination validé et se gratifie de ce rôle de protecteur.

---

7 Veyne 1983, p. 13.

8 des Bouvrie 2002a, p. 59.

9 Pellizer 1982, p. 155–156.

10 Belmont 1998, p. 15.

Enfin, et c'est là le plus intéressant, ce rôle de protecteur met l'adulte en position d'autoprotection : en protégeant l'enfant, il vainc les peurs qu'il subit lui-même. « Les enfants aideraient ainsi, par un effet retour, les adultes à vaincre leurs peurs ». Finalement, le folklore enfantin se révèle un folklore adulte : ce sont les adultes qui racontent ces récits et qui en bénéficient, par le détour des enfants[11].

De plus, les auteurs – adultes – qui font allusion à ces figures parlent d'un certain aspect de la culture, qu'ils désapprouvent certes, mais que leurs allusions font justement émerger au présent. L'ironie qu'ils utilisent pour nier l'épouvante apportée par ces figures pourrait avoir un double avantage : les différencier des femmes et des enfants et affirmer leur âge adulte. À l'âge adulte on a dépassé ces peurs, mais pourquoi un tel besoin de l'affirmer, si ce n'est pour en persuader l'enfant qu'il y a en chacun d'entre nous[12] ?

Ces figures font partie d'un système classificatoire qui permet de penser la totalité du réel, la nature et la société humaine aussi bien que le monde surnaturel[13]. Qu'y représentent-elles et, par conséquent, que sont-elles ? Peut-on les considérer comme des figures de la mort ? Certes. Des figures de la « vraie » mort ? C'est moins certain. Comme l'épouvante qu'elles inspirent est « vaine » ou « excessive », ainsi leurs liens avec la mort sont relativement ambigus ; même la Gulou byzantine, pourtant la seule de nos créatures à avoir été réellement prise au sérieux, est capable après avoir tué un enfant de le rendre vivant, et cela dans le cadre d'exorcismes bien ancrés dans l'imaginaire chrétien[14]. Le lien de certaines de ces figures avec la mort reste ambigu, leur propre mort n'étant pas attestée : Lamia et Mormô ne sont pas mortes, mais transformées, et ainsi « permanentes », puisque toujours susceptibles d'apparaître au présent. Empousa, située dans l'Hadès, n'y constitue qu'une apparition effrayante, certes, mais somme toute inoffensive ; elle apparaît également « lorsqu'on sacrifie aux morts », en général pour effrayer les vivants.

Figures intermédiaires ? Oui, intermédiaires avant tout, et par la majorité de leurs traits. Intermédiaires en ce qu'elles servent à gérer les rapports entre enfants et adultes, intermédiaires entre le rire et la terreur, elles servent à exprimer, à illustrer les représentations du monde animal par les êtres humains, du monde de l'enfance par les adultes, du monde des femmes par les hommes, du monde des « superstitions » par les savants. La diversité et la fragmentation présentes dans les caractères mêmes de ces personnages renforcent leur statut

11 Loddo & Pelen 1998, p. 92–93.

12 Pl., *Ph.* 77e.

13 Vernant 1979b, p. 17–18.

14 Ex. dans les textes des mss ii, x, xiv, xix et xxv.

d'entre-deux. Ces figures, capables d'associer l'un et le multiple, l'individu et la multitude, de passer de l'humain au surnaturel ou au bestial, de mettre en scène une sexualité dévorante ou un rapt d'enfant, de provoquer l'effroi ou le rire, épouvantables et grotesques, font le lien entre les catégories par lesquelles l'homme définit le monde ; catégories qui justement, sont nuancées par des créatures qui rendent possible le passage de l'une à l'autre. Proches des humains, ces créatures ne représentent pas une altérité radicalement lointaine, mais une altérité proche, intime. Figures de la mauvaise mère, de la mauvaise nourrice ou encore de la mauvaise amante, elles constituent « un élargissement de l'intime à son inverse, à la totalité de ses possibles, à l'altérité qui lui est inhérente et qui peut à tout instant surgir. Une de leurs dimensions majeures pourrait alors être dans la fonction cathartique de résolution des contraires que présuppose toute identité, intégrant l'altérité dans la définition ou comme définitoire du même »[15].

Ces personnages rendant perméable le passage d'un domaine à l'autre, et d'un statut à l'autre, peuvent ainsi devenir des instances de définition et d'explication. De définition et d'explication, non seulement des malheurs de la vie humaine, comme le montre Charles Stewart à propos des *exôtika* néo-grecs ; mais aussi, par leurs caractères mêmes, définition et explication de ce qui semble illogique, impossible, de ce qui fait partie de l'imagination, de quelque chose que pourrait illustrer l'activité onirique, de ce que ressent l'âme désireuse de Platon lors du sommeil. Ces créatures qui brouillent les normes et les limites appartiennent à un chaos, dont la pensée nous est intrinsèque et probablement nécessaire[16].

Il faudrait aussi ajouter que les témoignages d'adultes masculins qui constituent la majorité de nos sources ne font pas état du plaisir contenu dans l'action même de la transmission des récits sur nos épouvantails. Une petite peur ressentie, lorsque l'on sait pertinemment bien que l'on se trouve dans un espace protégé, dans sa maison parmi les siens, n'est pas pour déplaire. L'enfant effrayé par le masque de satyre éclatera de rire lorsqu'il se rendra compte de sa méprise, tout comme celui qui le poursuit. Si ces récits ont été transmis et écoutés, ce n'est pas seulement parce qu'ils répondent à un besoin de se représenter « l'autre », c'est parce l'on a plaisir à – et très probablement besoin de – se le représenter[17].

---

15 Loddo & Pelen 1998, p. 97.

16 Selon Klein 1960, p. 14, notre monde d'adultes et ses manifestations ont leurs racines dans les émotions et les fantasmes de la prime enfance.

17 L'importance de la transmission est illustrée par un rituel de la fête athénienne des Oscho-

Ce « brouillage des limites » renvoie à la catégorie plus générale du « différent », de l'« autre » ou du « monstrueux ». Selon Carmela Pignato[18], les notions de limite et de norme traitent ensemble les diverses représentations du « monstrueux » et unifient ainsi la famille si ambiguë et variée des « monstres », dans laquelle sont classés, entre autres, les animaux ou êtres humains déformés, les êtres imaginaires construits au moyen de traits hétérogènes, les créatures de dimensions disproportionnées, les individus psychologiquement inquiétants. Nos épouvantails entrent tous d'une manière ou d'une autre dans cette classification : Empousa combine des traits hétérogènes avec sa patte d'âne, également attribuée à Mormô, Lamia est androgyne, Gulou accumule les longues dents, les griffes ou le goudron qui sort de ses narines, les êtres féminins dangereux néo-grecs ont des poitrines disproportionnées ; et toutes nos créatures ont par ailleurs de fortes associations animalières.

Ces épouvantails dépassent toujours d'une manière ou d'une autre les limites de ce qui est « normal » ; monstres et limites renvoient les uns aux autres. Les limites/marges/bords peuvent être représentés comme des terres lointaines (par exemple, Lamia est originaire de Libye), comme des aires périphériques d'une taxinomie (ni tout à fait humain, ni purement animal), comme le sommeil de la raison (la partie de l'âme nommée τὸ θηριῶδες καὶ ἄγριον qui se manifeste pendant le sommeil chez Platon ou peut-être les Geloudes néo-grecques en état de somnambulisme) ou « comme des barrières érigées de l'étrangeté et de la peur »[19].

En même temps, ces épouvantails, quoique situés « ailleurs », sont toujours susceptibles d'être présents, d'entrer dans la maison, ou même de naître dans les familles humaines. Ils sont les « voisins », « autres » mais pas très lointains : ils représentent l'altérité possible du proche[20]. En fait, s'il nous est permis de proposer un parallèle, lorsque les explorateurs ont identifié les « primitifs sauvages » aux « ancêtres », à « nos » ancêtres, l'enregistrement d'une diversité irréductible commença à se convertir en la connaissance de la présence des autres en nous-mêmes[21]. Cette présence des autres, pourtant irréductiblement

phories, instituée par Thésée. Des femmes, représentant les mères des enfants désignés par le sort pour accompagner Thésée dans son expédition crétoise en vue d'être offerts au Minotaure, racontent des fables ; elles imitent ainsi les mères qui, pour encourager et consoler leurs enfants, leur en avaient raconté (Plut., *Th.* 23, 2–4). Sur les Oschophories, cf. Waldner 2000, p. 102–175.

18 Pignato 1994a, p. 8–9.

19 Ibid.

20 Loddo & Pelen 1998, p. 94–95.

21 Cf. Remotti 1994. Voir la confusion dans le discours des habitants du Bocage entre « les

différents, en « nous-mêmes », cette proximité de l'être humain avec des êtres imaginaires qui représentent *ce-qui-ne-devrait-pas-être*, nous l'avons rencontrée tout au long de cet ouvrage, avec ces êtres lointains toujours prompts à apparaître dans le présent de l'imagination ; avec eux aussi, on utilise parfois le langage de la parenté, qui raccourcit les distances[22].

Par ces créatures éminemment flexibles qui « créent de la culture »[23], nous pensons avoir éclairci une partie des représentations antiques, byzantines et néo-grecques de l'épouvante, vaine, excessive ou légitime. Finalement, nous aimerions reprendre à propos de nos épouvantails, de cette partie du « monstrueux », ce que Ileana Chirassi Colombo[24] dit à propos des « monstres » en général : « Dans leurs infinies possibilités, les monstres, tous les monstres du mythe et de l'histoire et tous ceux, incontrôlables, des aventures et fortunes du quotidien, apparaissent ainsi, à la fin, comme des variantes infinies du possible. Comme le dit d'ailleurs l'ancien poète : τέρας ὁ βίος, "monstre, prodige, la vie" »[25].

---

superstitions des arriérés » et « les croyances des Anciens » : « des arrières aux arriérés, le pas est vite franchi », dit FAVRET-SAADA 1977, p. 28.

22 Les Geloudes naissent dans des familles humaines, les Strigles sont les épouses des villageois, ou de manière plus lointaine Mormô est une femme corinthienne, donc une femme grecque, une « voisine ».

23 DES BOUVRIE 2002a, p. 60.

24 CHIRASSI COLOMBO 1994, p. 43.

25 Eur., *Hel.* 260.

Annexes

1 Lamia

1.1 *Antoninus Liberalis,* Métamorphoses *8, trad.* Papathomopoulos *légèrement modifiée*

Λάμια ἢ Σύβαρις
[Ἱστορεῖ Νίκανδρος Ἑτεροιουμένων δʹ]

Παρὰ τὰ σφυρὰ τοῦ Παρνασσοῦ πρὸς νότον ὄρος ἐστίν, ὃ καλεῖται Κίρφις, παρὰ τὴν Κρῖσαν, καὶ ἐν αὐτῷ ἐστιν ἔτι νῦν σπήλαιον ὑπερμέγεθες, ἐν ᾧ θηρίον ᾤκει μέγα καὶ ὑπερφυές, καὶ αὐτὸ Λάμιαν, οἱ δὲ Σύβαριν ὠνόμαζον. Τοῦτο καθ' ἡμέραν ἑκάστην τὸ θηρίον ἐπιφοιτῶν ἀνήρπαζεν ἐκ τῶν ἀγρῶν τὰ θρέμματα καὶ τοὺς ἀνθρώπους. Ἤδη δὲ τῶν Δελφῶν βουλευομένων ὑπὲρ ἀναστάσεως καὶ χρηστηριαζομένων εἰς ἥντινα παρέσονται χώραν, ὁ θεὸς ἀπόλυσιν ἐσήμανε τῆς συμφορᾶς, εἰ μένοντες ἐθέλοιεν ἐκθεῖναι παρὰ τῷ σπηλαίῳ ἕνα κοῦρον τῶν πολιτῶν. Κἀκεῖνοι καθάπερ ὁ θεὸς εἶπεν ἐποίουν. Κληρουμένων δ' ἔλαχεν Ἀλκυονεὺς ὁ Διόμου καὶ Μεγανείρης παῖς, μονογενὴς ὢν τῷ πατρὶ καὶ καλὸς καὶ κατὰ τὴν ὄψιν καὶ [κατὰ] τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος. Καὶ οἱ μὲν ἱερεῖς τὸν Ἀλκυονέα στέψαντες ἀπῆγον εἰς τὸ τῆς Συβάριδος σπήλαιον, Εὐρύβατος δὲ κατὰ δαίμονα ἐκ τῆς Κουρήτιδος ἀπιὼν ὁ Εὐφήμου παῖς, γένος μὲν ἔχων [ἀπ'] Ἀξιοῦ τοῦ ποταμοῦ, νέος δ' ὢν καὶ γενναῖος, ἐνέτυχεν ἀγομένῳ τῷ παιδί. Πληγεὶς [δ'] ἔρωτι καὶ πυθόμενος καθ' ἥντινα πρόφασιν ἔρχονται, δεινὸν ἐποιήσατο μὴ οὐκ ἀμῦναι πρὸς δύναμιν, ἀλλὰ περιιδεῖν οἰκτρῶς ἀναιρεθέντα τὸν παῖδα. Περισπάσας οὖν ἀπὸ τοῦ Ἀλκυονέως τὰ στέμματα καὶ αὐτὸς ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ἐπιθέμενος ἐκέλευεν ἀπάγειν ἑαυτὸν ἀντὶ τοῦ παιδός. Ἐπεὶ δὲ αὐτὸν οἱ ἱερεῖς ἀπήγαγον εἰς [τὸ σπήλαιον, εἰσ]δραμὼν καὶ τὴν Σύβαριν ἐκ τῆς κοίτης συναρπάσας παρήνεγκεν εἰς ἐμφανὲς καὶ κατὰ τῶν πετρῶν ἔρριψεν. Ἡ δὲ καταφερομένη προσέκρουσε τὴν κεφαλὴν παρὰ τὰ σφυρὰ τῆς Κρίσης. Καὶ αὐτὴ μὲν ἐκ τοῦ τραύματος ἀφανὴς ἐγένετο, ἐκ δὲ τῆς πέτρας ἐκείνης ἀνεφάνη πηγή, καὶ αὐτὴν οἱ ἐπιχώριοι καλοῦσι Σύβαριν· ἐκ δὲ ταύτης καὶ Λοκροὶ πόλιν ἐν Ἰταλίᾳ Σύβαριν ἔκτισαν.

Lamia ou Sybaris
Nicandre raconte cette histoire au livre IV des *Métamorphoses*

Près des contreforts du Parnasse, vers le sud, il est une montagne voisine de Crisa, que l'on appelle Cirphis. Sur cette montagne il y a encore de nos jours une grotte immense dans laquelle gîtait un animal d'une grosseur prodigieuse ; on l'appelait Lamia ou Sybaris. Cet animal faisait des incursions quotidiennes dans les champs où il enlevait hommes et bêtes. Les Delphiens délibéraient déjà pour savoir s'ils allaient s'expatrier

© Koninklijke Brill NV, Leiden, 2015 | DOI: 10.1163/9789004283626_007

et demandaient à l'oracle de leur dire dans quel pays ils devaient émigrer, quand le dieu leur signifia qu'ils seraient délivrés du fléau si, au lieu de s'en aller, ils acceptaient d'exposer auprès de la grotte un jeune homme choisi dans une famille de la cité. Les Delphiens firent comme le dieu le leur avait dit. Le tirage au sort désigna Alcyoneus, fils de Diomos et de Méganeiré ; son père n'avait pas d'autre enfant que lui et il était beau autant par son caractère que par son physique. Les prêtres le couronnèrent et l'emmenèrent en procession à la grotte de Sybaris. Eurybatos, fils d'Euphémos, de la race du fleuve Axios, un jeune homme vaillant, était parti, à l'instigation divine, du pays des Courètes et croisa la troupe qui emmenait l'enfant. Saisi d'amour pour Alcyoneus, il demanda aux Delphiens le motif de cette procession, et se révolta à l'idée de ne pouvoir défendre le jeune homme dans la mesure de ses forces, mais de le laisser périr d'une mort lamentable. Il arracha donc à Alcyoneus ses couronnes, les mit sur sa propre tête et il invita les prêtres à l'emmener à la place de l'enfant. Quand les prêtres l'eurent conduit à la grotte, il y courut, arracha Sybaris de son gîte, la traîna au grand jour et la précipita du haut des rochers. En tombant Sybaris se cogna la tête près des contreforts de Crisa. En raison de sa blessure elle disparut. De la roche où elle s'écrasa jaillit une source que les gens du pays appellent Sybaris ; c'est du nom de cette source que les Locriens appelèrent la ville qu'ils fondèrent en Italie, Sybaris.

1.2 *Diodore de Sicile 20, 41, 2–6, trad. Durvye, légèrement modifiée*

ὀκτωκαίδεκα μὲν οὖν ἡμέρας ὁδοιπορήσαντες καὶ διελθόντες σταδίους τρισχιλίους κατεσκήνωσαν περὶ Αὐτόμαλα· ἐντεῦθεν δὲ πορευομένοις ὑπῆρχεν ὄρος ἐξ ἀμφοτέρων τῶν μερῶν ἀπόκρημνον, ἐν μέσῳ δ' ἔχον φάραγγα βαθεῖαν, ἐξ ἧς ἀνέτεινε λισσὴ πέτρα πρὸς ὀρθὸν ἀνατείνουσα σκόπελον· περὶ δὲ τὴν ῥίζαν αὐτῆς ἄντρον ἦν εὐμέγεθες, κιττῷ καὶ σμίλακι συνηρεφές, ἐν ᾧ μυθεύουσι γεγονέναι βασίλισσαν Λάμιαν τῷ κάλλει διαφέρουσαν· διὰ δὲ τὴν τῆς ψυχῆς ἀγριότητα διατυπῶσαί φασι τὴν ὄψιν αὐτῆς τὸν μετὰ ταῦτα χρόνον θηριώδη. τῶν γὰρ γινομένων αὐτῇ παίδων ἁπάντων τελευτώντων βαρυθυμοῦσαν ἐπὶ τῷ πάθει καὶ φθονοῦσαν ταῖς τῶν ἄλλων γυναικῶν εὐτεκνίαις κελεύειν ἐκ τῶν ἀγκαλῶν ἐξαρπάζεσθαι τὰ βρέφη καὶ παραχρῆμα ἀποκτέννειν. διὸ καὶ καθ' ἡμᾶς μέχρι τοῦ νῦν βίου παρὰ τοῖς νηπίοις διαμένειν τὴν περὶ τῆς γυναικὸς ταύτης φήμην καὶ φοβερωτάτην αὐτοῖς εἶναι τὴν ταύτης προσηγορίαν. ὅτε δὲ μεθύσκοιτο, τὴν ἄδειαν διδόναι πᾶσιν ἃ βούλοιντο ποιεῖν ἀπαρατηρήτως. μὴ πολυπραγμονούσης οὖν αὐτῆς κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον τὰ γινόμενα τοὺς κατὰ τὴν χώραν ὑπολαμβάνειν μὴ βλέπειν αὐτήν· καὶ διὰ τοῦτ' ἐμυθολόγησάν τινες ὡς εἰς ἄρσιχον ἐμβάλοι τοὺς ὀφθαλμούς, τὴν ἐν οἴνῳ συντελουμένην ὀλιγωρίαν εἰς τὸ προειρημένον μέτρον μεταφέροντες, ὡς τούτου παρῃρημένου τὴν ὅρασιν. ὅτι δὲ κατὰ τὴν Λιβύην γέγονεν αὕτη καὶ τὸν Εὐριπίδην δείξαι τις ἂν μαρτυροῦντα· λέγει γὰρ

> τίς τοὔνομα τὸ ἐπονείδιστον βροτοῖς
> οὐκ οἶδε Λαμίας τῆς Λιβυστικῆς γένος ;

Après dix-huit jours de voyage, ayant parcouru trois mille stades, ils dressèrent leurs tentes dans la région d'Automola[1]; à partir de là, ils avancèrent dominés des deux côtés par une montagne escarpée, avec au milieu un profond ravin, hors duquel s'élançait une roche lisse dressée vers un promontoire à pic. Près de sa base se trouvait une caverne de bonne taille, couverte de lierre et de salsepareille, dans laquelle on racontait qu'était née la reine Lamia, qui était d'une beauté exceptionnelle; mais à cause de la cruauté de son âme, on dit qu'on se figura par la suite son apparence comme bestiale. Car comme les enfants qu'elle avait mouraient tous, accablée de chagrin et jalousant le bonheur qu'avaient les autres femmes d'avoir des enfants, elle ordonna, dit-on, d'arracher les nourrissons du sein de leur mère et de les tuer sur-le-champ. C'est ce qui fait que même chez nous, jusqu'à l'époque actuelle, s'est conservée chez les enfants la légende qui concerne cette femme, et que son nom leur cause le plus grand effroi. Lorsqu'elle s'enivrait, elle donnait à tous la liberté de faire ce qu'ils voulaient sans être observés. Comme elle ne s'occupait pas de ce qui se passait pendant ce temps dans le pays, on supposait qu'elle ne voyait pas; c'est pourquoi l'on se mit à raconter qu'elle mettait ses yeux dans une corbeille à raisins[2], attribuant à la mesure susdite l'indifférence provoquée par le vin, dans l'idée que c'était elle qui lui enlevait la vue. De ce qu'elle-même est née en Libye, on pourrait aussi citer Euripide comme témoin; il demande en effet:

> Qui ignore le nom de Lamia, libyenne de naissance,
> un nom blâmable parmi les mortels ?[3].

1.3 *Philostrate,* Vie d'Apollonios de Tyane *4, 25*

Ὁ δὲ Ἀπολλώνιος ἀνδριαντοποιοῦ δίκην ἐς τὸν Μένιππον βλέπων ἐζωγράφει τὸν νεανίαν καὶ ἐθεώρει, καταγνοὺς δὲ αὐτόν, « σὺ μέντοι », εἶπεν, « ὁ καλός τε καὶ ὑπὸ τῶν καλῶν γυναικῶν θηρευόμενος ὄφιν θάλπεις καὶ σὲ ὄφις ».

(…)

« ὡς δὲ γιγνώσκοιτε, ὃ λέγω, ἡ χρηστὴ νύμφη μία τῶν ἐμπουσῶν ἐστιν, ἃς λαμίας τε καὶ μορμολυκίας οἱ πολλοὶ ἡγοῦνται. ἐρῶσι δ' αὗται, καὶ ἀφροδισίων μέν, σαρκῶν δὲ μάλιστα ἀνθρωπείων ἐρῶσι καὶ παλεύουσι τοῖς ἀφροδισίοις, οὓς ἂν ἐθέλωσι δαίσασθαι». (…). ἐπεὶ

1 Il s'agit de l'armée d'Ophellas, général de Ptolémée en 322, et gouverneur de Cyrène. Il entreprend ici une campagne contre Carthage (entre 310 et 307 av.è.c.), et il se trouve avec son armée dans le désert des Syrtes, à quelques 530 kilomètres de Cyrène (cf. Durvye 2005, 20, 41, 2, n. II; Ehrenberg 1965, p. 539–547). Sur la possibilité que le texte de Diodore dépende directement de celui de Duris de Samos, cf. Landucci Gattinoni 2008, p. 166–167.

2 Sur le terme *arsichos* désignant la corbeille à raisins, mais traduit en général par « vase », cf. Durvye 2005, 20, 41, 5, n. V.

3 Eur. F 922, Snell.

μέντοι τὰ ἐκπώματα τὰ χρυσᾶ καὶ ὁ δοκῶν ἄργυρος ἀνεμιαῖα ἠλέγχθη, καὶ διέπτη τῶν ὀφθαλμῶν ἅπαντα, οἰνοχόοι τε καὶ ὀψοποιοὶ καὶ ἡ τοιαύτη θεραπεία πᾶσα ἠφανίσθησαν ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δακρύοντι ἐῴκει τὸ φάσμα, καὶ ἐδεῖτο μὴ βασανίζειν αὐτό, μηδὲ ἀναγκάζειν ὁμολογεῖν, ὅ τι εἴη, ἐπικειμένου δὲ καὶ μὴ ἀνιέντος ἔμπουσά τε εἶναι ἔφη καὶ πιαίνειν ἡδοναῖς τὸν Μένιππον ἐς βρῶσιν τοῦ σώματος, τὰ γὰρ καλὰ τῶν σωμάτων καὶ νέα σιτεῖσθαι ἐνόμιζεν, ἐπειδὴ ἀκραιφνὲς αὐτοῖς τὸ αἷμα.

Apollonios, regardant Ménippe comme l'aurait fait un sculpteur, examina le jeune homme et le détailla à la manière d'un peintre, et l'ayant observé, il dit : « Tu es beau et tu es pourchassé par de belles femmes, mais tu chéris un serpent et un serpent te chérit ».

(…)

Pour comprendre ce que je dis, l'honorable mariée est une des Empousai, Lamies et Mormolukiai, auxquelles croit une multitude de gens. Celles-ci s'éprennent, et aiment d'une part les plaisirs de l'amour, mais d'autre part elles aiment particulièrement les chairs humaines, et elles séduisent par les plaisirs de l'amour ceux qu'elles veulent manger. (…). Mais lorsqu'il fut prouvé que les coupes d'or et ce qu'on pensait être de l'argent étaient du vent, et que les échansons et les cuisiniers et cette domesticité eurent disparu, convaincus par Apollonios, l'apparition sembla pleurer, et pria (Apollonios) de ne pas la torturer, ni de l'obliger à avouer ce qu'elle était ; mais (Apollonios) insistant et ne la laissant pas, elle dit qu'elle était une Empousa, et qu'elle engraissait Ménippe par les plaisirs pour manger son corps, car elle avait en usage de se nourrir de corps beaux et jeunes, en raison de leur sang pur.

1.4 *Politis 1904, I, n° 260*

Γιατὶ ἀστράφτει καὶ βροντᾷ

Ὅταν βροντᾷ ὁ ἅγιος Ἠλίας μὲ τὸ πύρινο ἁμάξι του κυνηγᾷ τὴ Λάμια γιὰ νὰ τὴν σκοτώσῃ καὶ νὰ μὴν καταστέφῃ (*sic*) τὰ σπαρτὰ τῶν ἀνθρώπων. Οἱ ἀστραπαῖς εἶναι σαγίτταις πύριναις, ποῦ ῥήχνει τῆς Λάμιας ὁ ἅγιος, καὶ αὐταῖς οἱ σαγίτταις πέφτουν ὕστερα ᾽ς τὴ γῆ σὰν πυρωμέναις πέτραις. Τοῖς πέτραις αὐταῖς τοῖς λέγουν σκοτωμέναις καὶ τοῖς μεταχειρίζονται γιὰ γιατρικό· ἂν κρεμιστῇ κανεὶς τὸν πλένουν μὲ νερό, εἰς τὸ ὁποῖον ἐβούτηξαν ἀπὸ αὐταῖς τοῖς πέτραις, καὶ μ᾽ αὐτὸ τὸ νερὸ ποτίζουν καὶ τὰ παιδιὰ ποῦ τὰ πονεῖ τὸ στομάχι τους.

La raison de l'éclair et du tonnerre

Quand il tonne, c'est saint Élie qui, dans son char de feu, pourchasse Lamia pour la tuer et qu'elle arrête de détruire les semailles des hommes. Les éclairs sont des flèches de feu que le saint jette à Lamia, et ces flèches tombent par la suite sur la

terre, comme des pierres ignées. On appelle ces pierres « tuées » et on les utilise comme remède ; si quelqu'un fait une chute on le lave avec de l'eau dans laquelle on a plongé quelques-unes de ces pierres, et avec la même eau on abreuve les enfants qui ont mal à l'estomac.

1.5 *Politis 1904, I, n° 816*

Ἡ λάμνα

Ἑνὸς ἀγωγιάτη ἡ γυναῖκα (Λάμπω τὴν ἔλεγαν) εἶχε χάση τέσσερα παιδιά της ἅμα ἐπάταγαν 'ς τὰ τρία τέσσερα χρόνια· ἀπὸ βραδὺς τὰ ἐκοίμιζε καλά, καὶ τὴν αὐγὴ τὰ εὕρισκε σκασμένα 'ς τὸ στρῶμα τους. Τῆς τά πνιγε μιὰ Λάμνα, καὶ νὰ πῶς τὸ κατάλαβε. 'Σ ἕνα ταξίδι τοῦ ἀντρός της ἐσκιαζότανε νὰ κοιμηθῇ μοναχή της, καὶ γιὰ τοῦτο ἐκάλεσε μιὰ γειτόνισσά της νὰ τῆς κάμη συντροφιά. Εἶχε τότε ἕνα παιδὶ 'ς τὴν κούνια, κι' ἄλλο 'ς τὴν κοιλιά. Ἡ γειτόνισσά της ἐλαφροκοιμώτανε, καὶ μῦγα νὰ πέρναγε τὴν ἄκουγε 'ς τὸν ὕπνο της· μέσ' 'ς τὰ μεσάνυχτα τὸ λοιπὸν ἀκούει κρίκ! τὴν πόρτα, καὶ βλέπει νὰ μπαίνῃ μιὰ ἀσπροφόρα ψηλὴ καὶ νὰ πηγαίνῃ ἴσα 'ς τὸ σκαφίδι τοῦ παιδιοῦ· ἡ γειτόνισσα τότε φωνάζει τῆς μάννας τοῦ παιδιοῦ σκιαχτὰ σκιαχτά: « Μωρὴ Λάμπω! ... Λάμπω! » 'Σ τὴ φωνὴ ἐτούτης γυρίζει ἡ Λάμνα σιγὰ σιγὰ καὶ φεύγει. Πριχοῦ βγῇ ὅμως ἀπὸ τὴν πόρτα, γυρίζει καταφαρμακωμένη καὶ λέει τῆς Λάμπως ποῦ εἶχε ξυπνήσῃ ἀπὸ τοῖς φωναῖς τῆς γειτόνισσάς της· « Ἄιντε, καϊμένη! ἔχε χάρι εὐτουνῆς (καὶ ἔδειξε τὴ γειτόνισσα), εἰδεμὴ οὔτε ἐκεῖνο ποῦ ἔχεις 'ς τὸ σκαφίδι θὰ γλύτωνες, οὔτε κ' εὐτοῦνο ποῦ ἔχεις 'ς τὴν κοιλιά! ».

La Lamna

La femme d'un muletier (elle s'appelait Lampô) avait perdu quatre enfants au moment où ils arrivaient à l'âge de trois quatre ans ; le soir elle les mettait au lit en bonne santé et, à l'aube, elle les trouvait asphyxiés dans leur lit. C'était une Lamna qui les lui étouffait, et voilà comment elle s'en rendit compte. Pendant un voyage de son mari, elle craignait de dormir seule, et elle invita une voisine pour qu'elle lui tienne compagnie. Elle avait alors un enfant au berceau et un autre dans le ventre. Sa voisine avait le sommeil léger, dans son sommeil elle entendait même une mouche passer ; alors vers minuit elle entend krik ! à la porte, et elle voit entrer une grande femme vêtue de blanc qui va droit au berceau de l'enfant ; alors la voisine appelle très bas la mère de l'enfant : « Lampô ! ... Lampô ! » À son appel la Lamna se retourne et part sans bruit. Mais avant de sortir, elle se retourne, très contrariée, et dit à Lampô qui s'était réveillée aux cris de sa voisine : « Si celle-ci n'était pas là (et elle montra la voisine), tu n'aurais pu sauver ni celui qui est au berceau, ni celui que tu as dans le ventre ».

1.6 *Politis 1904, I, n° 819*

Ἡ ἐγδίκηση τῆς Λάμνισσας

Μιὰ Λάμνισσα ἤθελε μιὰ φορὰ νὰ πάη ’ς τὸ κυνῆγι. Μὰ ἀπένα βγῆκε ἀφ’ τὸ σπίτι τση καὶ ἐτραύηξε τὸ δρόμο τση, νάσου ἕνας ἄνθρωπος καὶ τσῆ δίνει ἕνα σμπάρο, καὶ τὴν ἐλάβωσε. Δὲν ἐμπόρεσε λοιπὸν νὰ κάμη τὸ σκοπό τση, καὶ ἐγύρισε ’ς τὸ σπίτι τση ὀπίσω. Τότε τσὴ πιάνει ἕνας μεγάλος θυμὸς γι’ αὐτὸ ποῦ τσῆ ἔτυχε, ποῦ ὡρκίστηκε νὰ ἐγδικηθῇ οὔλους τσοὺ ἀνθρώπους. Ἔφτειασε λοιπὸν ἀμέσως ἕνα φούρνο ποῦ μποροῦσε νὰ χωρέση πενῆντα ἀνθρώπους τὸ λιγώτερο. Ἀντὰς γιατρεύτηκε τσοῖ λαβωματίαις τση, πῆγε πάλι ’ς τὸ κυνῆγι. Ἐς τὸ δρόμον ποῦ ἐπήγαινε ἀπάντησε σωρὸς ἀνθρώπους· ἐδιάλεξε τσοὺ μεγαλυτέρους καὶ παχυτέρους ἀπὸ αὐτούνους καὶ τσοὺ ἐπῆρε ’ς τὸ σπίτι τση. Ἐκεῖ ἄναψε τὸ φούρνο, τὸν ἐπάννισε μὲ τὰ βυζία τση, καὶ τσοὺ ἔψησε οὔλους, γιὰ νὰ ἐγδικηθῇ τὸ κακὸ ποῦ ἔπαθε πρωτύτερα.

La vengeance de la Lamnissa

Une Lamnissa voulait un jour aller à la chasse. Mais à peine est-elle sortie de sa maison et a suivi sa route, voilà qu’un homme lui tire dessus et la blesse. Elle n’a donc pas pu réaliser son projet et s’en est retournée chez elle. Elle ressentit alors une telle colère de ce qui lui était arrivé qu’elle jura de se venger de tous les hommes. Elle construisit aussitôt un four qui pouvait contenir au moins cinquante hommes. Dès qu’elle fut guérie de ses blessures, elle repartit à la chasse. Sur sa route elle rencontra beaucoup de gens ; elle choisit les plus grands et les plus gros, et elle les ramena chez elle. Là, elle alluma le four, le nettoya avec ses seins[4], et elle les cuisit tous, pour se venger du mal qu’on lui avait fait auparavant.

2 Mormô

2.1 *Basile de Césarée,* **Homilia dicta tempore famis et siccitatis**, *PG 31, col. 328, 27–31*

Μή με νομίσῃς, ὥσπερ μητέρα τινὰ ἢ τροφὸν (*sic*), ψευδῆ σοι μορμολύκεια ἐπισείειν, ὥσπερ ἐκεῖναι ποιεῖν περὶ τοὺς νηπίους τῶν παίδων εἰώθασιν· ὅταν θρηνῶσιν ἄτακτα καὶ ἀπέραντα, δι’ ἐπιπλάστων διηγημάτων κατασιγάζουσιν.

4 Cf. *supra*, p. 83, n. 349.

Ne crois pas que je sois comme une mère ou une nourrice, brandissant devant toi de faux épouvantails, comme elles ont coutume de faire avec les plus jeunes des enfants ; lorsque ceux-ci, indisciplinés et impossibles à arrêter, se lamentent, elles les font taire au moyen de récits mensongers.

2.2 *Épictète,* Entretiens *2, 1, 13–17, trad.* SOUILHÉ, *légèrement modifiée*

οὐ γὰρ θάνατος ἢ πόνος φοβερόν, ἀλλὰ τὸ φοβεῖσθαι πόνον ἢ θάνατον. διὰ τοῦτο ἐπαινοῦμεν τὸν εἰπόντα ὅτι

οὐ κατθανεῖν γὰρ δεινόν, ἀλλ' αἰσχρῶς θανεῖν.

Ἔδει οὖν πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὸ θάρσος ἐστράφθαι, πρὸς δὲ τὸν φόβον τοῦ θανάτου τὴν εὐλάβειαν· νῦν δὲ τὸ ἐναντίον πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὴν φυγήν, πρὸς δὲ τὸ περὶ αὐτοῦ δόγμα τὴν ἀνεπιστρεψίαν καὶ τὸ ἀφειδὲς καὶ τὸ ἀδιαφορητικόν. ταῦτα δ' ὁ Σωκράτης καλῶς ποιῶν μορμολύκεια ἐκάλει. ὡς γὰρ τοῖς παιδίοις τὰ προσωπεῖα φαίνεται δεινὰ καὶ φοβερὰ δι' ἀπειρίαν, τοιοῦτόν τι καὶ ἡμεῖς πάσχομεν πρὸς τὰ πράγματα δι' οὐδὲν ἄλλο ἢ ὥσπερ καὶ τὰ παιδία πρὸς τὰς μορμολυκείας. τί γάρ ἐστι παιδίον; ἄγνοια. τί ἐστι παιδίον; ἀμαθία. ἐπεὶ ὅπου οἶδεν, κἀκεῖνα οὐδὲν ἡμῶν ἔλαττον ἔχει. θάνατος τί ἐστιν; μορμολύκειον. στρέψας αὐτὸ κατάμαθε· ἰδοῦ, πῶς οὐ δάκνει.

Or, ce n'est point la mort ou la peine qui sont redoutables, mais la crainte de la peine ou de la mort. Aussi faut-il louer celui qui a dit :

Ce n'est point mourir qui est redoutable, mais mourir honteusement[5].

C'est donc vers la mort qu'il fallait tourner notre assurance, et vis-à-vis de la crainte de la mort, notre prudence. Mais tout au contraire, actuellement, notre attitude vis-à-vis de la mort, c'est la fuite, et à l'égard de notre jugement sur elle, c'est l'insouciance, la négligence, l'indifférence. Or, de telles craintes, Socrate les appelait avec raison des épouvantails[6]. Car comme les masques paraissent terribles et redoutables aux enfants, à cause de leur inexpérience, de la même manière, nous nous laissons nous aussi impressionner par les événements pour la même raison et de la même façon que les enfants par les épouvantails. Car l'enfant, qu'est-il ? Ignorance. Qu'est-il ? Manque d'instruction. Mais dans les choses qu'il connaît il ne nous est nullement inférieur. La mort, qu'est-elle ? Un masque effrayant. Retourne-le et apprends ; regarde, il ne mord pas[7].

---

5 Vers d'auteur inconnu : cf. *Adespota* F 88, KANNICHT & SNELL. Cf. la variante contenue dans la collection de maximes de Sext., *Sent.*, *Appendice grec* 473, CHADWICK 1959.

6 Cf. Pl., *Ph.* 77e; *infra*, p. 308.

7 Cf. Plut., *Ex.* 5, *Mor.* 600E; *infra*, p. 308.

2.3 *Platon,* Phédon *77e, 3–7, trad.* ***Robin****, légèrement modifiée*

Ὡς δεδιότων, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πειρῶ ἀναπείθειν· μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ' ἴσως ἔνι τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς, ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται· τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπείθειν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια. – Ἀλλὰ χρή, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπᾴδειν αὐτῷ ἑκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπᾴσηται.

« Des poltrons, Socrate ? Soit ; tâche, dit-il, de les réconforter ! Mettons plutôt que ce ne soit pas nous, les poltrons ; mais que, au dedans de nous, il y ait sans doute je ne sais quel enfant à qui ces sortes de choses font peur. Donc cet enfant-là, tâche que, dissuadé par toi, il n'ait pas de la mort la même crainte que des épouvantails ». – « Mais alors, ce qu'il lui faut », dit Socrate, « c'est une incantation de chaque jour, jusqu'à ce que cette incantation l'en ait tout à fait débarrassé ! ».

2.4 *Plutarque,* De l'exil *5,* Moralia *600 e, trad.* ***Hani***

ὧν δὲ ἡ φύσις οὐδὲν ἔχει κακὸν, ἀλλὰ ὅλον καὶ πᾶν τὸ λυποῦν ἐκ κενῆς δόξης ἀναπέπλασται, ταῦτα δεῖ, καθάπερ τοῖς δεδοικόσι τὰ προσωπεῖα παιδίοις ἐγγὺς καὶ ὑπὸ χεῖρα ποιοῦντες καὶ ἀναστρέφοντες ἐθίζομεν καταφρονεῖν, οὕτως ἐγγὺς ἁπτομένους καὶ συνερείδοντας τὸν λογισμόν, τὸ σαθρὸν καὶ τὸ κενὸν καὶ τετραγῳδημένον ἀποκαλύπτειν.

Mais en face d'événements qui ne sont pas des malheurs en eux-mêmes, mais dont l'aspect affligeant est entièrement et intégralement le produit imaginaire d'une opinion sans fondement, nous devons agir comme avec les petits enfants qui ont peur des masques : en plaçant ceux-ci tout près d'eux, en les leur mettant dans la main et en les tournant et retournant, nous accoutumons les enfants à ne plus les prendre au sérieux ; de même, en serrant de près ces événements et en les soumettant à l'action pressante de la raison, nous mettrons à jour leur inconsistance, leur vanité et leur théâtral faux-semblant.

2.5 Scholia in Aristidis Panathênaïkos *102, 1–3 et 8–13*[8]

τὸ ἃ τοὺς παῖδας ἀκούοντας ἐκπλήττει διὰ τὴν Μορμὼ καὶ τὴν Λάμιαν λέγει. (…). ἡ δὲ Μορμὼ Κορινθία ἦν, ἣ καταφαγοῦσα αὐτῆς τὰ παιδία ἐν ἑσπέρᾳ ἀνέπτη κατά τινα πρόνοιαν. καὶ τοίνυν ὅτε βούλονται τὰ σφῶν παιδία αἱ γυναῖκες φοβῆσαι, ἐπιβοῶσι Μορμώ. φησὶ δὲ καὶ Θεόκριτος « Μορμὼ δάκνει ». ἐντεῦθεν δὴ παρήχθη καὶ τὰ μορμολύκια τὰ φόβητρα. (…).

λέγει δὲ τὴν Μορμώ, ἣν ἀκούοντα ὀρρωδεῖ τὰ παιδία. (…). φασὶ δὲ νῦν τὴν Μορμὼ ὀνοσκελίδα.

8 Selon Lenz 1964, p. 31–32, cette scholie ne proviendrait pas d'un scholiaste ancien d'Aristide, mais serait une addition tardive.

(L'expression) « les choses qui, quand les enfants les entendent, les frappent de crainte » parle de Mormô et de Lamia (…). Mormô était une Corinthienne qui, après avoir dévoré ses enfants un soir, s'est envolée à dessein[9]. Ainsi donc, quand les femmes veulent effrayer leurs enfants, elles invoquent Mormô. Théocrite dit : « Mormô mord ». Par suite de cela s'est produit (le sens) de *mormolukeia* en tant qu'épouvantails.

Il parle de Mormô, qui fait frémir de peur les enfants qui en entendent parler. (…). On appelle actuellement Mormô *onoskelis*.

3 Gulou

3.1 *Michel Psellos,* **Philosophica minora** *49, O'Meara & Duffy 1989, trad. Sorlin 1991, p. 415–416, modifiée et trad. personnelle*

Ἡ δέ γε Γιλλώ, τοῦτο δὴ τὸ ἀρχαῖον καὶ πολυθρύλλητον ὄνομα, οὔτε δαίμων τίς ἐστιν οὔτε ἄνθρωπος ἀθρόον εἰς ὠμότητα θηρίου μετενεχθείς· ἀπείρηται γὰρ πᾶσι φιλοσόφοις τῶν φύσεων ἡ μετάβασις, καὶ οὔτε θηρίον ποτ' ἂν ἐξανθρωπισθείη οὔτε μὴν ἄνθρωπος εἰς θῆρα μετενεχθείη, ἀλλ' οὔτε εἰς δαίμονα οὔτε εἰς ἄγγελον. ὀνόματα δὲ δαιμόνων καὶ δυνάμεις αὐτῶν πολλάς τε καὶ ἐν πολλοῖς γνοὺς οὔτε παρὰ τοῖς λογίοις οὔτε παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς βίβλοις τοῦ Πορφυρίου τῇ Γιλλῷ ἐντετύχηκα. ἀπόκρυφον δέ μοι βιβλίον Ἑβραϊκὸν τοῦτο τὸ ὄνομα προσέπλασεν. ὁ δὲ τὸ βιβλίον γράψας τὸν Σολομῶντα ποιεῖται ὑπόθεσιν, κἀκεῖνον εἰσάγει ὥσπερ ἐν δράματι τὰ τῶν δαιμόνων ὀνόματα καὶ τὰς πράξεις ἀγγέλλοντα. ἔστι γοῦν παρ' αὐτῷ ἡ Γιλλὼ δύναμίς τις πρὸς τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας ἀντίθετος. αὕτη γοῦν τά τε κυοφορούμενα, φησίν, ἀναιρεῖ καὶ ὁπόσα τῆς μήτρας διολισθήσοι, καὶ χρόνος αὐτῇ τῆς ἀναιρέσεως ἐνιαύσιος ὥρισται· εἶτα δὴ δεσμεῖ αὐτὴν ἡ Ἀδράστεια.

Ἀλλ' ἥ γε τήμερον ἐπέχουσα δόξα τοῖς γραϊδίοις τὴν δύναμιν ταύτην παρέχεται· πτεροῖ γοῦν τὰς παρηβηκυίας καὶ ἀφανῶς εἰσοικίζει τοῖς βρέφεσιν· εἶτα θηλάζειν ποιεῖ ταύτας καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς βρέφεσιν ἀπορροφᾶν ὥσπερ ὑγρότητα. τὰ γοῦν συντακέντα τῶν νεογνῶν Γιλλόβρωτα αἱ περὶ τὴν λεχὼ ὀνομάζουσιν. ἔστι δὲ καὶ τοῦτο πάθος σώμασιν οἰκεῖον νεογιλλοῖς ὥσπερ καὶ τὸ παρὰ τοῖς πολλοῖς παιδικὸν ὀνομαζόμενον. ἀλλ' ἐκεῖνο μέν ἐστιν ἐπίληψις ἀκριβὴς διὰ τὴν τῶν μορίων ὑγρότητα πασχούσης τῆς μήνιγγος, τοῦτο δὲ σύντηξις τῶν σπλάγχνων ἀπὸ στερήσεως, ἅτε στερρότητος στερουμένων, ὑφιζανόντων καὶ τοῖς βρέφεσιν ἐμποιούντων τὸν θάνατον.

Ὅτι μὲν οὖν πεφανέρωται ταῦτα τῷ βίῳ ἴσασιν οἱ σοφοί· σὺ δέ τι πλέον ἐπίστασο, τὰ μὲν ἀνάγων εἰς ὑψηλοτέρας ἐννοίας, τὰ δὲ ἀπὸ δοξῶν ἀρχαίων εἰς τὰς δημώδεις ὑπολήψεις κατάγων.

---

9 Le terme *pronoia* signifie « prévision, pronostic, oracle, soin, prévoyance, précaution, providence » ainsi qu'« acte réfléchi, ce qu'on fait par suite d'une décision arrêtée d'avance : de propos délibéré, à dessein ».

Gillô, dont le nom est ancien et souvent célébré, n'est ni un démon ni un être humain qui aurait soudainement été amené à la cruauté d'une bête ; car le passage d'une nature à une autre est refusé par tous les philosophes, et jamais une bête n'est devenue homme, ni un homme ne s'est transformé en bête, en démon ou en ange. Ayant appris les noms des démons et leurs pouvoirs multiples en de multiples domaines, je n'ai rencontré Gillô ni chez les savants, ni dans les livres charlatanesques de Porphyre. Mais c'est, selon moi, un livre hébreu secret qui a fabriqué ce nom. L'auteur de ce livre lui donne pour sujet Salomon, qu'il représente annonçant, comme dans le drame, les noms et les manières d'agir des démons. Dans cet ouvrage, Gillô est une puissance contraire aux naissances et aux êtres. C'est elle qui tue les embryons et qui les fait glisser, nombreux, de la matrice, et le temps de ces meurtres est limité à un an, après quoi elle est retenue par Adrasteia[10].

Mais l'opinion qui prévaut de nos jours prête ce pouvoir à de vieilles femmes : pourvues d'ailes, ces femmes qui ont passé l'âge entrent subrepticement (dans les chambres) des nourrissons, puis elles leur donnent le sein et absorbent ainsi toutes leurs humeurs ; c'est pourquoi l'entourage des accouchées appelle « pâture à Gillô » les nouveau-nés consumés ainsi. Il s'agit d'une maladie courante chez les nouveau-nés, comme celle qui est nommée « infantile » par la multitude. Mais celle-là est une attaque précise à cause de la liquidité des parties dont souffre la méninge, tandis que celle-ci est une consomption des entrailles qui, à cause de leur manque de solidité, s'affaissent, provoquant ainsi la mort des nourrissons.

Car ce qui apparaît dans la vie, les sages l'examinent ; et toi, qui connais quelque chose en plus, tu élèves certaines choses à des notions plus élevées, et les autres, qui proviennent d'opinions anciennes, tu les fais descendre au rang de croyances populaires.

3.2 *Sathas 1876, p. 573–575, d'après le* Par. Gr. *395 (xvi*[e] *s.), f*[o] *10–12*

Ἀποστροφὴ τῆς μιαρᾶς καὶ ἀκαθάρτου Γυλλοῦς

Ἐπὶ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ τοῦ βασιλέως ἦν τις γυνὴ ὀνόματι Μελετινή, ἥτις ἐγέννησεν παιδία ἕξ, καὶ συνέλαβεν αὐτὰ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλλοῦ· καὶ πάλιν ἐν γαστρὶ συνέλαβεν

10 Littéralement : « le temps de la destruction est délimité pour elle (Gillô) à un an, car après cela, Adrasteia la lie » (donc elle limite son pouvoir à la première année de l'enfant). Adrasteia (l'infaillible, l'inévitable), fille de Zeus et de Nécessité, est une divinité qui punit les crimes, analogue à Némésis, l'incarnation de la justice, à laquelle elle fut identifiée à partir du iiie s. av.è.c. (cf. par ex. Aesch., *Prom.* 936 ; Plut., *De sera* 25, *Mor.* 564e ; *LSCG* 160 ; Asheri 1988, p. 287–288 (avec bibliographie) ; Borgeaud 1996, p. 196–197, n. 2 ; Graf 1996, col. 129–130).

ἡ Μελετινή, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὰ λεγόμενα Χαλκοπράτια. καὶ κτήσας (*sic*) πύργον ὑψηλόν, καὶ καθηλώσας αὐτὸν καὶ μολυβδώσας, καὶ λαβὼν ιβʹ θεραπαίνιδας διῆγεν μετ' αὐτῶν, καὶ ἐμβὰς ἐν αὐτῷ, ἔτεκεν ἐκεῖ τὸ παιδίον.

Ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ὁ ἅγιος Σισίνιος, Σίνης καὶ Σηνόδωρος κατῆλθον τοῦ ἐπισκέψασθαι τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, καὶ γινόμενοι πλησίον τοῦ πύργου ἔκραξαν αὐτὴν λέγοντες, ἄνοιξον ἡμῖν, ἀδελφὴ Μελετινή· ἡ δὲ εἶπεν, παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι.

Ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν ἱσταμένων καὶ τῶν ἵππων χαλινοκτυπούντων, κατῆλθε τοῦ ἀνοῖξαι αὐτῶν. Ἡ δὲ μιαρὰ Γυλλοῦ συνεισῆλθε σὺν τοῖς ἵπποις ὥς περ μυῖα· καὶ περὶ μέσης τῆς νυκτὸς ἀπέκτεινε τὸ παιδίον. Ἡ δὲ Μελετινὴ ὠλόλυζεν πικρῶς, λέγουσα, ὦ Σισίνιε, Σίνη, καὶ συνοδία, οὐκ εἶπον ὑμῖν ὅτι παιδίον ἐγέννησα καὶ φοβοῦμαι ἀνοῖξαι; ἦλθεν ἡ μιαρὰ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτό! Τότε οἱ ἅγιοι προσευχὴν ποιήσαντες πρὸς θεόν, κατῆλθεν ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Εἰσηκούσθη ἡ δέησις ὑμῶν πρὸς θεόν· καταδιώξατε αὐτὴν εἰς τὰ μέρη τοῦ Λιβάνου.

Τότε λέγουσιν πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, μὴ λυποῦ, ἀδελφὴ Μελετινή, ἡμεῖς γὰρ ἐν ὀνόματι τοῦ θεοῦ γενόμεθα ὡς κυνηγοί, καὶ κρατήσωμεν αὐτήν. Τότε καθίσαντες ἐπὶ τοῖς ἵπποις αὐτῶν, ἔτρεχον αὐτήν· ἡ δὲ μιαρά, ἰδοῦσα τοὺς ἁγίους ὄπισθεν αὐτῆς, ἔδραμεν πρὸς τὴν θάλασσαν, καὶ ἔλασαν οἱ ἅγιοι τοὺς ἵππους αὐτῶν, [καὶ] ἔφθασαν αὐτήν. Καὶ ἀπέλαβεν αὐτὴν ὁ ἅγιος Σισίνιος ἐκ τοῦ πλευροῦ αὐτῆς, καὶ ἤρξατο βασανίζειν αὐτήν, λέγων « ἐὰν μὴ μοῦ ὁμολογήσῃς ποῖον θεὸν σέβεις, καὶ ποῦ τὴν δύναμιν ἔχεις, ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν οὐκ ἀπόλυσαι, ἕως οὗ ἀποδώσεις ἡμῖν καὶ τὰ ζʹ τέκνα Μελετινῆς ζῶντα, ὥς περ ἔλαβες.

Τότε ἡ μιαρὰ λέγει τοὺς ἁγίους « ἅγιοι τοῦ θεοῦ, ἀδύνατόν ἐστιν δοῦναι τὰ παιδία, ἐὰν μὴ πίω γάλα ἐκ τῶν μασθῶν Μελετινῆς ». Καὶ στραφεὶς ὁ ἅγιος Σηνόδωρος πρὸς τὴν ἀδελφὴν αὐτῶν, ἀνήγγειλεν αὐτῇ τὸ γεγονός, καὶ ἔδωκεν γάλα τὸν ἅγιον· καὶ ἐλθὼν αὐτὸς εἰς τὸν τόπον ὅπου ἐκράτησαν τὴν μιαράν, καὶ ποτίσαντες αὐτὴν τὸ γάλα, καὶ κατ' οἰκονομία θεοῦ ἐξέρασεν τὰ παιδία ζῶντα.

Τότε ἤρξαντο μαστίζειν αὐτήν· ἡ δὲ μιαρὰ λέγει τοὺς ἁγίους « ἅγιοι τοῦ θεοῦ, μή μὲ πολυβασανίσετε, καὶ ὀμνύω σας εἰς τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου καὶ εἰς τὸ κέρας τῆς σελήνης, ὅτι ὅπου γράφεται τὸ ὄνομά σας καὶ ἀναγινώσκεται ἡ πολιτεία σας, καὶ τὰ ιβʹ ἥμισυ ὀνόματά μου, οὐ μὴ τολμήσω προσεγγίσω ἐν τῷ οἴκῳ ἐκείνῳ, ἀλλὰ ἀπὸ τριῶν μιλίων φεύξομαι ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου ». Τότε λέγουσιν αὐτήν, « ἀνάγγειλον ἡμῖν τὰ δώδεκα ἥμισύ σου ὀνόματα ». Τότε ἡ μιαρὰ πυρὶ φλεγομένη ἔλεγεν – Τὸ μὲν πρῶτόν μου ὄνομα καὶ ἐξαίρετον καλεῖται Γυλλοῦ, τὸ δεύτερον, Ἀμορφοῦς, τὸ τρίτον, Ἀβυζοῦ, τὸ τέταρτον, Καρχοῦς, τὸ πέμπτον, Βριανή, τὸ ἕκτον, Βαρδελλοῦς, τὸ ἕβδομον, Αἰγυπτιανή, τὸ ὄγδοον, Βαρνά, τὸ ἔννατον, Χαρχανιστρέα, τὸ ιʹ, ἀδικία, [τὸ ιαʹ ...] τὸ ιβʹ, μυῖα, τὸ ἥμισον, Πετώμενη.

Καὶ ἀκούσαντες ταῦτα τὰ ὀνόματα, οἱ ἅγιοι ἐθαύμασαν, καὶ ἀνέσπασαν τὸν δεξιὸν πλόκαμον τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ποιήσαντες σχοινία τοῖς ἵπποις αὐτῶν, καὶ λαβόντες τὰ ἰδιόχερα αὐτῆς ὀνόματα, καὶ τὰ παιδία ζῶντα ὥς περ ἔλαβεν, καὶ ἀπόλυσαν αὐτήν. Καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν Πόλιν, πᾶσα ἡ πόλις ἐδόξαζεν τὸν θεὸν τὸν ποιοῦντα θαυμάσια διὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Ὁ ἔχων τὴν ἀποστροφὴν αὐτῆς οὐ μὴ ἀδικηθῇ.

Exécration de Gullou la souillée et l'impure

Au temps de Trajan, il était une femme du nom de Mélitène qui avait accouché de six enfants, que la souillée et impure Gullou avait ravis ; et Mélitène a encore conçu[11] en son ventre, et elle est entrée aux nommés Chalkopratia (quartier de Constantinople). Après avoir bâti un grand château qu'elle cloua et scella au plomb, elle prit douze servantes avec lesquelles elle entra dans le château où elle accoucha de l'enfant.

Alors, un jour, les saints Sisinios, Sinês et Sênodôros sont arrivés pour visiter leur sœur et, arrivés au château, ils l'ont appelée en criant, disant : « ouvre-nous, sœur Mélitène ». Et celle-ci dit : « j'ai accouché d'un enfant et j'ai peur d'ouvrir ».

À force de rester là et leurs chevaux tirant sur les rênes, elle est descendue leur ouvrir. Mais l'impure Gullou s'est introduite (dans le château) avec les chevaux sous la forme d'une mouche ; et vers le milieu de la nuit elle tua l'enfant. Et Mélitène criait amèrement, disant : « oh Sisinios, Sinês et compagnie[12], ne vous ai-je pas dit que j'avais accouché d'un enfant et que j'avais peur d'ouvrir ? L'impure est venue et l'a tué ». Alors, les saints adressant une prière à Dieu, un ange est descendu du ciel et leur dit : « votre prière à Dieu a été entendue ; poursuivez-la dans les contrées du Liban ».

Alors ils dirent à leur sœur : « ne t'afflige pas, sœur Mélitène, car au nom de Dieu nous allons devenir chasseurs, et nous allons l'attraper ». Alors, en montant sur leurs chevaux, ils la coursaient. L'impure, voyant les saints derrière elle, courut vers la mer, mais les saints pressèrent leurs chevaux et la rattrapèrent. Et saint Sisinios la saisit par le flanc et commença à la torturer[13] ; « tu ne seras pas délivrée de nos mains, jusqu'à ce que tu avoues quel dieu tu respectes et où se trouve ta puissance, et jusqu'à ce que tu nous aies donné les sept enfants de Mélitène vivants, comme tu les as reçus ».

Alors l'impure dit aux saints : « saints des dieux, il m'est impossible de rendre les enfants si je ne bois pas du lait des seins de Mélitène ». Saint Sênodôros retournant

11 Le rédacteur du texte utilise le même verbe *sullambanô* pour signifier que Gullou « attrape, ravit » les enfants et que Mélitène « conçoit, tombe enceinte ». Et, plus tard, c'est vivant que Gullou va rendre l'enfant, bien qu'elle l'ait tué auparavant (*apekteinen*), un peu comme s'il était resté vivant en elle et qu'elle en accouchait. Aussi, dans un texte grec moderne, la démone avale un bébé de neuf mois, « le nouveau-né », et rend un jeune garçon (cf. AIKATERINIDIS 1990, p. 249–251).

12 La combinaison sonore *s* et *n* est commune aux noms des saints (Sisinios) et au terme *sunodia*, « compagnie, suite ».

13 Le verbe utilisé est *basanizein*. L'objectif de l'exorcisme chrétien est de terroriser le démon, de l'expulser par les tortures qui, dans le cas des possédés, sont équivalentes à celles que ressent la victime elle-même (cf. EITREM 1966, p. 24). Par ex. en Marc 5, 7, le démon dit au Christ : « je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas ! » (ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς).

alors chez leur sœur, l'informa de ce qui s'était passé, et celle-ci lui donna du lait. Le saint revint à l'endroit où ils gardaient l'impure, l'abreuva du lait et par la grâce[14] de Dieu elle vomit les enfants vivants.

Alors ils ont commencé à la fouetter; et l'impure dit aux saints: «saints de Dieu, ne me torturez pas trop, et je vous jure sur la couronne du soleil et sur la corne de la lune que là où sera écrit votre nom et votre gouvernement reconnu et mes douze noms et demi, je n'oserai pas m'en approcher, mais je m'éloignerai de trois milles de cette maison». Alors ils lui dirent: «annonce-nous tes douze noms et demi». Alors, l'impure brûlée par le feu dit: «Mon nom premier et excellent s'appelle Gullou, le deuxième Amorphous, le troisième Abuzou, le quatrième Karchous, le cinquième Brianê, le sixième Bardellous, le septième Égyptienne, le huitième Barna, le neuvième Charchanistrea, le dixième Injustice, [le onzième, …] le douzième Mouche, le demi Volante».

Et ayant entendu ces noms, les saints ont admiré, et ils ont coupé la tresse droite de sa tête pour fabriquer des cordes pour leurs chevaux et, prenant possession des noms écrits par elle-même et des enfants vivants comme elle les avait reçus, ils la délivrèrent. Et en entrant dans la Ville (Constantinople), toute la ville louait Dieu qui fait des miracles à travers ses saints. Que celui qui possède l'exécration de celle-ci ne subisse aucun mal».

3.3 *Sathas 1876, p. 576–577, d'après le* Par. Gr. *395 (XVIe s.), f° 49–51*

Εὐχὴ τῆς Γυλοῦς

Ὡς ἐκατήρχετον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ὑπήντησεν αὐτῷ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἡ μιαρὰ Γυλοῦ, ἔχουσα τὰς τρίχας αὐτῆς ἕως τῶν πτερνῶν αὐτῆς, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς πεπυρωμένους, καὶ λέγει αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαήλ, «πόθεν ἔρχῃ καὶ ποῦ πορεύῃ;» Ἀποκριθεὶς δὲ ἡ μιαρὰ καὶ ἀκάθαρτος Γυλοῦ, ἔφη, «ἐγὼ ἀπέρχομαι εἰς οἶκον τινός, ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον, καὶ ἐξαλεῖψαι αὐτόν· ἐγὼ ὑπάγω ποιῆσαι γυναικῶν πληγάς, ἐγὼ [ὅπου] ὑπάγω, ποιῶ αὐτοὺς καρδιοπονεῖν, καὶ γάλα αὐτῶν ξηραίνω· ἐγὼ συνθλάσαι δύναμαι καὶ κατὰ κράτος δ' αὖ ξαλεῖψαι· ἐγὼ τὰ νήπια ἀποκτένω, τὸ γὰρ ὄνομά μου Παταξαρέα καλοῦμαι· καὶ ὅταν ἔτεκεν ἡ ἁγία Μαρία τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, ἀπῆλθα ἐκεῖ ἵνα αὐτὴν πλανήσω, καὶ οὐκ ἠδυνήθην, ἀλλ' ἐστράφην πεπλανημένη».

Καὶ πιάσας αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ ἐκ τῶν δεξιῶν αὐτῆς πλοκάμων, λέγει αὐτῇ, «ἀνάγγειλόν μοι τὰ ιβ´ σου ὀνόματα, ἀκάθαρτον πνεῦμα».

---

14 Le terme utilisé est *oikonomia*, qui en grec médiéval et moderne et dans sa signification ecclésiastique signifie la «providence divine», la manière dont Dieu prend soin du monde, la manière dont Il le dirige (cf. Dimitrakos 1964, et Kriaras 1975–1997, s.v. *oikonomia*).

Εἶτα λέγει πρὸς τὸν ἀρχάγγελον· « τὸ πρῶτόν μου ὄνομα Μανλοῦ καλοῦμαι· τὸ β′, Ἀμορφοῦς· τὸ γ′, Καρανιχοῦς· τὸ δ′, Ἀβιζιοῦ· τὸ ε′, Ἀβιδαζιοῦ· τὸ ς′, Μαρμαλατοῦς· τὸ ζ′, Καριανή· τὸ η′, Ἑλληνοῦς· τὸ θ′, Ἀριανή· τὸ ι′, Ἀδικία· τὸ ια′, Χαρχαρίστρια· τὸ ιβ′, Μυῖα· τὸ ἥμισον, Πετωμένη. Ταῦτά εἰσι τὰ ὀνόματά μου, καὶ ἐξορκίζω καί σου, ἀρχάγγελε Μιχαήλ, εἴ τις δυνηθῇ καὶ γράψῃ τὰ ιβ′ μου [καὶ ἥμισον] ὀνόματα, οὐ δυνηθῶ ἐλθεῖν εἰς τὸν οἶκον ἐκεῖνον, ἀλλὰ φεύξομαι πεντακόσια μίλια ».

Οὕτω δὲ ἐξώρκισεν αὐτὴν ὁ ἀρχάγγελος Μιχαὴλ λέγων, « ὁρκίζω σε εἰς τὸν δεσπότην Χριστόν, ἵνα μὴ εἰσέλθῃς εἰς τὸν οἶκον τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ Φλουρῆ, ἐπὶ ὀνόματος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί ».

Prière contre Gulou

Comme l'archange Michel descendait du ciel, l'impure Gulou, esprit souillé, le rencontra, ayant les cheveux (longs) jusqu'aux talons, et les yeux enflammés ; et l'archange Michel lui dit : « d'où viens-tu et où vas-tu ? ». L'impure et souillée Gulou, en répondant, dit : « c'est moi qui entre dans la maison de quelqu'un, comme un serpent, comme un dragon, comme un reptile à quatre pattes, et je l'élimine ; c'est moi qui vais causer les plaies des femmes ; c'est moi qui [où] je vais, je les fais avoir mal au cœur, et je dessèche leur lait ; c'est moi qui peux écraser et éliminer complètement ; c'est moi qui tue les petits enfants, car mon nom est Pataxarea (Celle qui frappe) ; et quand sainte Marie enfantait la parole de vérité, je suis allée là-bas pour la confondre, mais je n'y ai pas réussi et m'en suis retournée confondue ».

Et l'archange Michel, la saisissant par ses tresses droites, lui dit : « annonce-moi tes douze noms, esprit souillé ».

Alors elle dit à l'archange : « je suis appelée Manlou de mon premier nom ; du deuxième Amorphous ; du troisième Karanichous ; du quatrième Abiziou ; du cinquième Abidaziou ; du sixième Marmalatous ; du septième Carienne ; du huitième Grecque ; du neuvième Arianê ; du dixième Injustice ; du onzième Charcharistria ; du douzième Mouche ; du demi Volante. Ceux-ci sont mes noms et je te jure, archange Michel, que celui qui pourra écrire mes douze noms [et demi], je ne pourrai pas entrer dans sa maison, mais je m'en éloignerai de cinq cent milles ». Ainsi l'archange Michel l'a conjurée en disant : « je te conjure par le seigneur Christ, que tu n'entres pas dans la maison du serviteur de Dieu Flourês, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, maintenant et pour toujours ».

3.4 Testament de Salomon *XIII, 1–7, p. 43–45, Mc Cown*

Καὶ ἐκέλευσα παρεῖναί μοι ἕτερον δαίμονα. καὶ ἦλθε πρὸ προσώπου μου γύνη μὲν τὸ εἶδος, τὴν δὲ μορφὴν κατέχουσα ἅμα τοῖς μέλεσιν αὐτῆς λυσίτριχος ταῖς θριξίν. καὶ εἶπον πρὸς αὐτήν· « σὺ τίς εἶ; » ἡ δὲ ἔφη· « καὶ τίς σύ, ἢ τίνα χρείαν ἔχεις μαθεῖν τὰ κατ' ἐμοῦ πράγματα ποῖά εἰσιν ὄντα; ἀλλ' εἰ θέλεις μαθεῖν, πορεύθητι ἐν τοῖς ταμείοις τοῖς βασιλικοῖς καὶ νιψάμενος τὰς χεῖράς

σου πάλιν καθέσθητι ἐπὶ τοῦ θρόνου σου καὶ ἐρώτησαί με, καὶ τότε μαθεῖς, βασιλεῦ, τίς εἰμι ἐγώ». καὶ τοῦτο ποιήσας ἐγὼ Σολομῶν καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ θρόνου μου ἠρώτησα αὐτὴν καὶ εἶπον· «τίς εἶ σύ;» ἡ δὲ ἔφη· «Ὀβυζούθ, ἥτις ἐν νυκτὶ οὐ καθεύδω, ἀλλὰ περιέρχομαι πάντα τὸν κόσμον ἐπὶ ταῖς γυναιξί, καὶ στοχαζομένη τὴν ὥραν μαστεύω καὶ πνίγω τὰ βρέφη, καὶ καθ' ἑκάστην νύκτα ἄπρακτος οὐκ ἐξέρχομαι. σὺ δὲ οὐ δύνασαί με διατάξαι. καὶ εἰς τὰ δυσηκῆ μέρη περιέρχομαι. καὶ οὐκ ἔστι μου τὸ ἔργον εἰ μὴ βρεφῶν ἀναίρεσις καὶ ὀφθαλμῶν ἀδικία καὶ στομάτων καταδίκη καὶ φρενῶν ἀπώλεια καὶ σωμάτων ἄλγησις». καὶ ταῦτα ἀκούσας ἐγὼ Σολομῶν ἐθαύμασα, καὶ τὸ εἶδος αὐτῆς οὐκ ἐθεώρουν ἀλλὰ σκότος τὸ σῶμα αὐτῆς ὑπῆρχε καὶ αἱ τρίχες αὐτῆς ἠγριωμέναι. κἀγὼ δὲ Σολομῶν λέγω αὐτήν· «λέγε μοι, πονηρὸν πνεῦμα, ὑπὸ ποίου ἀγγέλου καταργεῖσαι.» ἡ δὲ εἶπέ μοι· «ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου Ῥαφαήλ· καὶ ὅτε γεννῶσιν αἱ γυναῖκες, γράψαι τὸ ὄνομά μου ἐν χαρτίῳ καὶ ἐγὼ φεύξομαι ἀπὸ τῶν ἐκεῖσε. κἀγὼ ἀκούσας ταῦτα προσέταξε δεσμευθῆναι αὐτὴν ταῖς θριξὶ καὶ κρεμασθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ ναοῦ ἵνα πάντες οἱ διερχόμενοι υἱοὶ Ἰσραὴλ βλέποντες δοξάσουσι τὸν θεὸν τὸν δόντα μοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην.

Et j'ai ordonné qu'un autre démon paraisse devant moi. Et vint devant moi un esprit de forme féminine, mais qui avait comme caractéristique l'aspect échevelé. Et je lui dis: «qui es-tu?» Celle-ci répondit: «et toi, qui es-tu, et quel besoin as-tu de savoir les choses qui me concernent? Mais si tu veux savoir, va dans les chambres royales, et après avoir lavé tes mains, assieds-toi de nouveau sur ton trône, et interroge-moi, et alors tu sauras, roi, qui je suis». Et moi, Salomon, ayant fait cela et m'étant assis sur mon trône, je l'ai interrogée et j'ai dit: «qui es-tu?» Elle dit: «(je suis) Obuzouth, qui ne dors pas la nuit, mais qui vais partout dans le monde vers les femmes; et conjecturant mon heure[15], je recherche[16] et j'étouffe les nourrissons. Et chaque nuit je ne me retire pas sans avoir réussi. Et toi tu ne peux pas me commander. Et je vais dans les endroits de l'occident (?)[17]. Mon œuvre n'est rien [d'autre] que l'élimination des bébés, et le

15 Sorlin 1991, p. 423, n. 70, rapproche cette expression du vocabulaire de la divination et de l'astrologie, «science à laquelle le *Testament de Salomon* fait une large place». En effet, le verbe *stochazomai* fait partie de ce vocabulaire (cf. Chantraine 1968, s.v. *stochos*).

16 Sorlin 1991, p. 424, n. 71, considère que le verbe *masteuô*: «rechercher, poursuivre» est une conjecture insatisfaisante de Mc Cown, car on serait tenté de comprendre «je donne le sein» (à partir du terme *mastos*: «le sein»), ce qui constituerait un *hapax*. C'est pourquoi elle suppose le verbe *mateô* dans le sens d'«écraser» et signale l'analogie établie par Chantraine 1968, s.v. *mateô*, entre *mateô* et *pateô*. Elle rapproche *pateô* du nom Pataxarea, «Celle qui frappe», l'un des nombreux noms de Gulou (du verbe *patassô*: «battre à grand bruit»). Ce nom est attesté dans les mss iv, xii, xiv, xvi, xviii, xx, xxi, xxii, xxiv, xxviii et dans le txt. ix, p. 730, l. 12. Pour sa signification, cf. Delatte & Josserand 1934, p. 222, 231.

17 Mc Cown 1922, p. 44, signale la variante *dutika*, provenant d'une des versions du récit.

mal des yeux, et la condamnation des bouches, et la perte de la raison, et la douleur des corps ». Et moi, Salomon, ayant entendu cela, je fus étonné, et je ne voyais pas sa forme, car son corps était obscurité et ses cheveux hirsutes. Et moi, Salomon, je lui dis : « dis-moi, mauvais esprit, par quel ange es-tu vaincue ? » Et elle me dit : « par l'ange Raphaël ; et quand les femmes accouchent, écris mon nom sur un papier et je partirai de là ». Et moi, Salomon, ayant entendu cela, j'ai ordonné qu'elle soit attachée par les cheveux et suspendue devant le temple pour que tous les fils d'Israël qui passent en la voyant louent Dieu qui m'a donné cette autorité.

Catalogue des manuscrits

i : Aikaterinidis 1990, p. 246–248, ms. du début du XVIIIe s.

ii : Allatius 1645b, p. 126–133 (provenant probablement d'un ms. de la 1ère moitié du XVIIe s.). Ce texte a été également reproduit par Worell 1909, p. 158–160.

iii : Allatius 1645b, p. 133–135 (provenant probablement d'un ms. de la 1ère moitié du XVIIe s.).

iv : Delatte 1927, p. 98–99, ms. 115 de la Bibliothèque de la société historique d'Athènes, f°58^{v}, 56 (début XVIIIe s.).

v : Delatte 1927, p. 117, ms. 210 de la Bibliothèque de la société historique d'Athènes, f°64^{v} (XVIIIe s.).

vi : Delatte 1927, p. 130–131, même ms., f° 86^{v}.

vii : Delatte 1927, p. 235, ms. 825 de la Bibliothèque nationale d'Athènes, f° 22^{v} (1710).

viii : Delatte 1927, p. 248–249, même ms., f° 10^{v}.

ix : Giannobile 2004, p. 728–731, lamelle de plomb du Musée archéologique de Nicosie (n^{o} inv. 1939/IV-3/1, début du VIIIe s.)[18].

x : Greenfield 1989, p. 86–88, ms. *d'Orville* 110, f° 1–3^{v}, de la Bodleian Library d'Oxford (XVe s).

xi : Imellos 1965, p. 41–43 (ms. de 1858).

xii : Imellos 1965, p. 41–43 en notes, même ms.

xiii : Imellos 1965, p. 43, même ms.

xiv : Imellos 1965, p. 43–45, même ms.

xv : Imellos 1965, p. 45–47, ms. du village Tholarion (XIXe–XXe s.).

xvi : Imellos 1965, p. 47–48, ms. du village Vroutsis (XIXe–XXe s.).

---

18 Le texte gravé sur lamelle de plomb publié par Giannobile, étant donné qu'il est de contenu similaire aux textes des manuscrits, a été intégré dans cette liste. Il est mentionné avec l'indication txt. et non avec l'indication ms.

xvii : IRIARTE 1769, col. 423–424, *Codex Matritensis Graecus* CV, f° 80v (XVe s.).
xviii : OIKONOMIDIS 1940, p. 65–70 (mss du XIXe–XXe s. : il s'agit de deux manuscrits quasiment identiques, provenant de Naxos).
xix : OIKONOMIDIS 1956, p. 19–23 (ms. du XIXe–XXe s.).
xx : OUSTAGIANNAKI-TACHATAKI 1971, p. 58 (ms. du XIXe–XXe s.).
xxi : PRADEL 1907, p. 275, *Codex Marcianus Graecus App.* II, 163 (XVIe s.), sans n° de feuillet.
xxii : PRADEL 1907, p. 280, même ms., f° 95r.
xxiii : REITZENSTEIN 1904, p. 297–298, *Parisinus Graecus* 2316, f° 318v (XVe s.).
xxiv : REITZENSTEIN 1904, p. 299, même ms., f° 432.
xxv : SATHAS 1876, p. 573–575, *Parisinus Graecus* 395, f° 12 (XVe–XVIe s.).
xxvi : SATHAS 1876, p. 576–577, même ms., f° 49–51.
xxvii : SATHAS 1876, p. 577, même ms., f° 51.
xxviii : SPYRIDAKIS 1941/1942, p. 61–62 (ms. de la 2ème moitié du XIXe s.).

4 Empousa et Onoskelis

4.1 *Aristophane,* Grenouilles *288–304, trad.* VAN DAELE

ΞΑΝΘΊΑΣ. Καὶ μὴν ὁρῶ νὴ τὸν Δία θηρίον μέγα.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ. Ποῖόν τι;
ΞΑΝΘΊΑΣ. Δεινόν. Παντοδαπὸν γοῦν γίγνεται·
τοτὲ μέν γε βοῦς, νυνὶ δ' ὀρεύς, τοτὲ δ' αὖ γυνὴ
ὡραιοτάτη τις.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ. Ποῦ 'στι; Φέρ' ἐπ' αὐτὴν ἴω.
ΞΑΝΘΊΑΣ. Ἀλλ' οὐκέτ' αὖ γυνή 'στιν, ἀλλ' ἤδη κύων.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ. Ἔμπουσα τοίνυν ἐστί.
ΞΑΝΘΊΑΣ. Πυρὶ γοῦν λάμπεται
ἅπαν τὸ πρόσωπον.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ. Καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει;
ΞΑΝΘΊΑΣ. Νὴ τὸν Ποσειδῶ, καὶ βολίτινον θἄτερον,
σάφ' ἴσθι.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ. Ποῖ δῆτ' ἂν τραποίμην;
ΞΑΝΘΊΑΣ. Ποῖ δ' ἐγώ;
ΔΙΌΝΥΣΟΣ. Ἱερεῦ, διαφύλαξόν μ', ἵν' ὦ σοι ξυμπότης.
ΞΑΝΘΊΑΣ. Ἀπολούμεθ', ὦναξ Ἡράκλεις.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ. Οὐ μὴ καλεῖς μ',
ὦνθρωφ', ἱκετεύω, μηδὲ κατερεῖς τοὔνομα.
ΞΑΝΘΊΑΣ. Διόνυσε τοίνυν.

ΔΙΌΝΥΣΟΣ.	Τοῦτ᾽ ἔθ᾽ ἧττον θατέρου.
ΞΑΝΘΊΑΣ.	Ἴθ᾽ ᾗπερ ἔρχει. Δεῦρο δεῦρ᾽, ὦ δέσποτα.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ.	Τί δ᾽ ἐστί;
ΞΑΝΘΊΑΣ.	Θάρρει· πάντ᾽ ἀγαθὰ πεπράγαμεν, ἔξεστί θ᾽ ὥσπερ Ἡγέλοχος ἡμῖν λέγειν· Ἐκ κυμάτων γὰρ αὖθις αὖ γαλῆν ὁρῶ. Ἥμπουσα φρούδη.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ.	Κατόμοσον.
ΞΑΝΘΊΑΣ.	Νὴ τὸν Δία.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ.	Καὖθις κατόμοσον.
ΞΑΝΘΊΑΣ.	Νὴ Δί᾽.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ.	Ὄμοσον.
ΞΑΝΘΊΑΣ.	Νὴ Δία.
ΔΙΌΝΥΣΟΣ.	Οἴμοι τάλας, ὡς ὠχρίασ᾽ αὐτὴν ἰδών.

XANTHIAS.	Voilà que j'aperçois, par Zeus, un grand monstre.
DIONYSOS.	De quelle sorte ?
XANTHIAS.	Effrayant. Il prend toutes les formes, tantôt bœuf, tantôt mulet, puis femme ravissante.
DIONYSOS.	Où est-elle ? Allons, que j'y coure.
XANTHIAS.	Mais ce n'est plus une femme, c'est un chien à présent.
DIONYSOS.	C'est donc Empuse.
XANTHIAS.	Du moins tout son visage étincelle-t-il de feu.
DIONYSOS.	Et elle a une jambe d'airain ?
XANTHIAS.	Oui, par Poséidon ; et l'autre de bouse, sache-le bien.
DIONYSOS.	Où me tourner alors ?
XANTHIAS.	Où, moi aussi ?
DIONYSOS	(*courant vers le prêtre de Bacchus assis au premier rang des spectateurs*). Prêtre, sauve-moi, que je puisse être avec toi du banquet.
XANTHIAS.	C'en est fait de nous ! Ah ! Seigneur Héraclès !
DIONYSOS.	Veux-tu bien ne pas m'appeler, homme, je t'en prie, et ne pas prononcer mon nom ?
XANTHIAS.	Dionysos, alors.
DIONYSOS.	Celui-là encore moins que l'autre.
XANTHIAS.	Poursuis ton chemin. Ici, ici, maître !
DIONYSOS.	Qu'y a-t-il ?
XANTHIAS.	Rassure-toi. Tout va bien pour nous, et nous pouvons dire, comme Hégélochos : "Sauvé des flots je vois de nouveau la bel … ette". L'Empuse est partie.
DIONYSOS.	Jure-le bien.

XANTHIAS.	Oui, par Zeus.
DIONYSOS.	Jure encore.
XANTHIAS.	Par Zeus.
DIONYSOS.	Jure.
XANTHIAS.	Par Zeus.
DIONYSOS.	Ah ! malheur ! Comme j'ai pâli à sa vue !

4.2 *Idoménée 338 F 2, JACOBY*

ἐκλήθη οὖν ἡ μήτηρ Αἰσχίνου Ἔμπουσα, ὡς μὲν λέγει Δημοσθένης, ἀπὸ τοῦ πάντα ποιεῖν καὶ πάσχειν (καὶ γὰρ τὸ φάσμα παντόμορφον), ὡς δὲ Ἰδομενεύς φησι[ν ἐν Περὶ τῶν Ἀθήνησι]ν Δημαγωγῶν, ἐπεὶ ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἀνεφαίνετο τοῖς μυουμένοις.

La mère d'Eschine fut appelée Empousa, d'une part, selon Démosthène, parce qu'elle faisait et subissait tout (car le fantôme est multiforme également), et d'autre part, selon Idoménée dans son ouvrage [*Sur les*] *démagogues* [*athéniens*], parce qu'elle apparaissait aux initiés (en sortant) de lieux obscurs.

4.3 *Lucien,* **Histoires vraies** *2, 46–47, trad. BOMPAIRE, légèrement modifiée*

Ἑσπέρας δὲ ἤδη προσήχθημεν νήσῳ οὐ μεγάλῃ· κατῳκεῖτο δὲ ὑπὸ γυναικῶν, ὡς ἐνομίζομεν, Ἑλλάδα φωνὴν προϊεμένων· προσῄεσαν γὰρ καὶ ἐδεξιοῦντο καὶ ἠσπάζοντο, πάνυ ἑταιρικῶς κεκοσμημέναι καὶ καλαὶ πᾶσαι καὶ νεάνιδες, ποδήρεις τοὺς χιτῶνας ἐπισυρόμεναι. Ἡ μὲν οὖν νῆσος ἐκαλεῖτο Κοβαλοῦσα, ἡ δὲ πόλις αὐτὴ Ὑδαμαργία. Λαχοῦσαι δ' οὖν ἡμᾶς αἱ γυναῖκες ἑκάστη πρὸς ἑαυτὴν ἀπῆγεν καὶ ξένον ἐποιεῖτο. Ἐγὼ δὲ μικρὸν ἀποστὰς – οὐ γὰρ χρηστὰ ἐμαντευόμην – ἀκριβέστερόν τε περιβλέπων ὁρῶ πολλῶν ἀνθρώπων ὀστᾶ καὶ κρανία κείμενα. Καὶ τὸ μὲν βοὴν ἱστάναι καὶ τοὺς ἑταίρους συγκαλεῖν καὶ ἐς τὰ ὅπλα χωρεῖν οὐκ ἐδοκίμαζον. Προχειρισάμενος δὲ τὴν μαλάχην πολλὰ ηὐχόμην αὐτῇ διαφυγεῖν ἐκ τῶν παρόντων κακῶν· μετ' ὀλίγον δὲ τῆς ξένης διακονουμένης εἶδον τὰ σκέλη οὐ γυναικός, ἀλλ' ὄνου ὁπλάς· καὶ δὴ σπασάμενος τὸ ξίφος συλλαμβάνω τε αὐτὴν καὶ δήσας περὶ τῶν ὅλων ἀνέκρινον. Ἡ δέ, ἄκουσα μέν, εἶπεν δὲ ὅμως, αὐτὰς μὲν εἶναι θαλαττίους γυναῖκας Ὀνοσκελέας προσαγορευομένας, τροφὴν δὲ ποιεῖσθαι τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους. « Ἐπειδὰν γάρ, ἔφη, μεθύσωμεν αὐτούς, συνευνηθεῖσαι κοιμωμένοις ἐπιχειροῦμεν ». Ἀκούσας δὲ ταῦτα ἐκείνην μὲν αὐτοῦ κατέλιπον δεδεμένην, αὐτὸς δὲ ἀνελθὼν ἐπὶ τὸ τέγος ἐβόων τε καὶ τοὺς ἑταίρους συνεκάλουν. Ἐπεὶ δὲ συνῆλθον, τὰ πάντα ἐμήνυον αὐτοῖς καὶ τά γε ὀστᾶ ἐδείκνυον καὶ ἦγον ἔσω πρὸς τὴν δεδεμένην· ἡ δὲ αὐτίκα ὕδωρ ἐγένετο καὶ ἀφανὴς ἦν. Ὅμως δὲ τὸ ξίφος εἰς τὸ ὕδωρ καθῆκα πειρώμενος· τὸ δὲ αἷμα ἐγένετο.

C'était déjà le soir quand nous abordâmes dans une île qui n'était pas grande. Elle était habitée par des femmes (c'est ce que nous pensions) qui parlaient grec. Elles s'approchaient, nous tendaient la main et nous embrassaient ; elles étaient parées tout à fait comme des courtisanes, toutes belles et jeunes, traînant après elles des

tuniques qui leur tombaient jusqu'aux pieds. L'île avait nom Kobalousa[19], et la ville même Hudamargia[20]. En tout cas ces femmes nous prenaient en charge, nous attirant chacune chez elle et nous offrant l'hospitalité. Mais moi, resté un petit moment à l'écart – car je n'augurais rien de bon –, je regarde à la ronde plus en détail et je vois en grand nombre des ossements et des crânes humains gisant sur le sol. Lancer un cri, rassembler mes compagnons et courir aux armes, cela ne me semblait pas le bon parti. Mais j'empoignais la mauve, et je lui adressais une prière instante pour échapper aux malheurs présents. Peu après, comme mon hôtesse faisait le service, je vis ses jambes, qui n'étaient point d'une femme mais bien des sabots d'âne. Tirant alors mon épée, je l'arrête, je la garrotte et je la questionne sur toute l'affaire[21]. Elle, bien qu'à contrecœur, s'expliqua : elles étaient des femmes de la mer, appelées Onoskeleai (*Pattes d'âne*), qui faisaient leur pâture des visiteurs étrangers. « Quand, dit-elle, nous les avons enivrés, nous nous unissons à eux, et pendant leur sommeil nous les agressons ». Je n'en entendis pas plus et je la laissai là tout attachée, pendant que je grimpais sur le toit pour appeler mes compagnons au rassemblement. Quand ils furent regroupés, je leur révélais toute l'affaire, je leur montrais les ossements et je les faisais entrer chez la femme attachée. Elle aussitôt se transforma en eau, elle avait disparu ! Cependant je plongeai mon épée dans l'eau pour vérifier : et l'eau se transforma en sang.

---

19 Comme Bompaire dans la *CUF*, p. 337, n. 170, Harmon, trad. de Lucien dans la coll. *LCL*, lit Kobalousa, qu'il traduit par « Witchery » : « Sorcellerie » du terme *kobala* « tricherie, hypocrisie, arnaque ». Mais il existe également la variante Kabbalousa que Bailly 1950, s.v. *Kabbalousa*, traduit par « l'île des lutteurs » et il la fait provenir de *kabbale = kata allô* ; ce terme pourrait également être relié au verbe *kabballô = kataballô*, « frapper, écraser, tuer » (Georgiadou & Larmour 1998, p. 230 ; *LSJ*, s.v. *kabballô*). Cependant, on pourrait également faire dériver Kabbalousa du terme *kaballês* (le latin *caballus*), « cheval », ce qui serait approprié à la nature asinienne des habitantes de l'île (Georgiadou & Larmour 1998, p. 230 ; *LSJ*, s.v. *kaballês* ; ex. d'utilisation chez Plut., *Vit. aer. al.* 3, *Mor.* 828E).

20 Dans l'éd. de *LCL*, Harmon retient Hudamardia qu'il traduit par « Watertown » en accord avec Georgiadou & Larmour 1998, p. 230 ; cette lecture s'accorde à la nature marine des Onoskeleai. En revanche, dans la *CUF*, Bompaire, p. 132, n. 171, retient Hudamargia en raison de *hudôr*, l'eau (car ces femmes peuvent se transformer en eau) et de *margos* (fou).

21 Le fait que chaque Onoskelis amène un voyageur chez elle serait une réminiscence des Danaïdes projetant de tuer chacune son époux pendant leur nuit de noces (Apollod. II, 1, 4–5). Les ossements éparpillés sur le sol rappellent l'île des Sirènes (*Od.* XII, 45–46). La mauve fut donnée au héros par Rhadamanthe (Luc., *VH* II, 28) précisément pour ce genre de situation dangereuse. Elle rappelle le *molu*, donné par Hermès à Ulysse pour résister aux maléfices de Circé (*Od.* X, 305). La manière dont l'Onoskelis est attrapée rappelle la façon dont Protée est attrapé par Ménélas dans l'*Od.* IV, 454–461 (Georgiadou & Larmour 1998, p. 230–231).

4.4 Testament de Salomon *IV, 1–12, p. 18*-21*, Mc Cown*

Ἐπυθόμην δὲ τοῦ δαίμονος εἰ ἔστι δαιμόνων θήλεια. τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι ἐβουλόμην εἰδέναι. καὶ ἀπελθὼν ὁ Βεελζεβοὺλ ἔδειξέ μοι τὴν Ὀνοσκελίδα μορφὴν ἔχουσαν περικαλλῆ, καὶ δέμας γυναικὸς εὐχρώτου, κνήμας δὲ ἡμιόνου. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς πρός με εἶπον αὐτῇ· « λέγε μοι σὺ τίς εἶ ». ἡ δὲ ἔφη· « ἐγὼ Ὀνοσκελὶς καλοῦμαι, πνεῦμα σεσωματοποιημένον φωλεῦον ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν σπηλαίοις μὲν ἔχω τὴν κατοίκησιν, ἔχω δὲ πολυποίκιλον τρόπον. ποτὲ μὲν ἄνθρωπον πνίγω, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως σκολιάζω αὐτούς. τὰ δὲ πλεῖστά ἐστί μοι οἰκητήρια κρημνοὶ σπήλαια φάραγγες. πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναῖκα εἶναί με νομίζοντες, πρὸ πάντων δὲ τοῖς μελιχρόοις ὅτι οὗτοι συναστροί μού εἰσιν, καὶ γὰρ τὸ ἄστρον μου οὗτοι λάθρα καὶ φανερῶς προσκυνοῦσι καὶ οὐκ οἴδασιν ὅτι ἑαυτοὺς βλάπτουσι καὶ πλεῖόν με κακοῦργον εἶναι ἐρεθίζουσιν· θέλουσι γὰρ διὰ τῆς μνήμης χρυσίον πορίζειν. ἐγὼ δὲ παρέχω ὀλίγον τοῖς καλῶς με προσκυνοῦσιν ». Επηρώτησα (*sic*) δὲ αὐτὴν πόθεν γεννᾶται. ἡ δὲ εἶπεν· « ἀπὸ φωνῆς ἀκαίρου τῆς καλουμένης ἤχου οὐρανοῦ μολύβδου φωνὴν ἀφέντος ἐν ὕλῃ ἐγεννήθην ». εἶπον δὲ αὐτῇ· « ἐν ποίῳ ἄστρῳ διέρχῃ; » ἡ δὲ εἶπεν· « ἐν πανσελήνῳ, διότι καὶ ἐν σελήνῃ τὰ πλείονα ὁδεύω ». ἐγὼ δὲ εἶπον· « ποῖος ἄγγελός ἐστιν ὁ καταργῶν σε; » ἡ δὲ ἔφη· « ὁ καὶ ἐν σοί, βασιλεῦ ». κἀγὼ εἰς χλεύην αὐτὰ λογισάμενος ἐκέλευσα στρατιώτην κροῦσαι αὐτήν. ἡ δὲ ἀνακράξασα εἶπεν· « λέγω σοι, βασιλεῦ, ἐγώ, ὑπὸ τῆς δεδομένης σοι σοφίας τοῦ θεοῦ ». καὶ εἶπον τὸ ὄνομα τοῦ Ἁγίου Ἰσραὴλ καὶ ἐκέλευσα αὐτὴν νήθειν τὴν κάνναβιν εἰς τὰ σχοινία τοῦ ἔργου τοῦ ναοῦ τοῦ θεοῦ. καὶ οὕτως σφραγισθὲν καὶ δεθὲν κατηργήθη ὥστε ἱστάναι νύκτα καὶ ἡμέραν νήθειν τὴν κάνναβιν.

Je demandai alors au démon s'il existe des démons femelles ; ayant répondu qu'il en existe, je voulus en voir. Et Beelzeboul étant parti, il m'a montré Onoskelis qui a une apparence très belle, et un port de femme de belle couleur, et des jambes de mulet. Et quand elle est venue à moi, je lui dis : « Dis-moi qui tu es ». Elle dit : « Je m'appelle Onoskelis, (je suis) un esprit incarné gîtant sur la terre ; j'ai les grottes comme demeure ; et j'ai un comportement varié. Parfois j'étrangle les hommes, parfois je les amène par des chemins détournés de la nature. La plupart de mes résidences sont des précipices, des grottes, des ravins. Souvent je m'unis aux hommes en leur faisant croire que je suis une femme, surtout à ceux qui sont un peu bruns[22], car ceux-ci sont nés sous la même étoile que moi, et parce qu'ils adorent mon étoile clandestinement et au grand jour ; et ils ne savent pas qu'ils se nuisent à eux-mêmes, et ils m'excitent à être encore plus mauvaise ; car ils veulent par le rappel à mon souvenir acquérir de l'or. Moi, j'en donne un peu à ceux qui m'adorent bien ». Alors je lui demandai d'où elle tire son origine. Elle dit : « D'une voix intempestive nommée écho du ciel, voix que le plomb émet, c'est dans

22 L'adjectif utilisé est *melichroos*, littéralement « de la couleur du miel » ; Migne traduit ce terme par le latin *subfuscus* : « un peu brun, un peu basané » ; étant donné que d'autres mss (Mc Cown 1922, IV, 5, p. 19*) mentionnent les *mela(no)chroous*, « ceux de couleur noire ou sombre », j'ai adopté la signification « un peu brun », comme peut l'être le miel.

cette matière que je suis née». Alors je lui dis: «Sous quelle étoile tu passes?» Celle-ci dit: «Sous la pleine lune, car la plupart du temps je fais route sous la lune». Moi je dis: «Quel est l'ange qui t'abolit?» Elle dit: «Celui qui est en toi aussi, roi». Et moi, comprenant sa raillerie, j'ordonnai à un soldat de la frapper. Elle dit alors en s'écriant: «Je te le dirai, roi, par la sagesse donnée à toi par Dieu». Et ayant dit le nom de saint Israël, je lui ordonnai de filer le chanvre pour les cordes servant à la construction du temple de Dieu. Et l'ayant ainsi scellée et liée, elle fut vaincue (et condamnée) à filer le chanvre, jour et nuit[23].

5 ***Théodoret de Cyr,* Commentaire sur Isaïe *5, 181–189, trad.* GUINOT**

Καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοι[κήσουσιν]. Ἀσώματος μὲν ἡ τῶν δαιμόνων φύσις, ἐξαπατᾶν δὲ τοὺς ἀνθρώπους εἰωθότες ἀλλόκοτά τινα [τούτοις] ἐπιδεικνύουσι σχήματα. Ἀπὸ τοίνυν τῆς κατεχούσης παρὰ τοῖς ἀνθρώποις δόξης τέθεικε τὰ [ὀνόματα] καὶ καλεῖ ὀνοκενταύρους μὲν ἃς οἱ παλαιοὶ μὲν ἐμπούσας οἱ δὲ νῦν ὀνοσκ[ελίδας] προσαγορεύουσι, σειρῆνας δὲ τοὺς ταῖς παντοδαπαῖς καταθέλγοντας ἐξαπάταις.

Là se reposeront les sirènes, là danseront les démons, là habiteront les onocentaures[24]. La nature des démons est incorporelle, mais comme ils ont l'habitude de tromper les hommes, ils leur font voir des formes étranges. C'est donc d'après l'opinion en vigueur chez les hommes qu'il leur a donné des noms; il appelle *onocentaures* ceux que les anciens appelaient *empousai* et que les gens d'aujourd'hui désignent du nom d'*onoskelides*, et *sirènes* ceux qui charment par toutes sortes de tromperies.

---

23 Dans le *Test.*, col. 1320–1321, Onoskelis a des cornes sur la tête et ajoute que sa résidence principale est une grotte dorée; elle est de plus vaincue par l'ange Joël. Elle est vaincue par le même ange dans deux exorcismes provenant du ms. 825, f° 6v et 17v, de la Bibliothèque nationale d'Athènes (début XVIIIe s.): DELATTE 1927, p. 233, 23–30 et 244, 6–8.

24 Isaïe 13, 22.

Bibliographie[1]

Sources[2]

Actes de la dispute d'Archélaus : *Acta Disputationis S. Archelai Cascharorum in Mesopotamia Episcopi cum Manete Haeresiarcha*, *PG* 10, 1857.

Actes des Conciles : MANSI, J.D. (éd.), 1901, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* II, Paris (réimpr. Graz, 1960).

Alciphron : BENNER, A.R. & FOBES, F.H. (trad.), 1949, *The Letters of Alciphron, Aelian and Philostratus*, *LCL*.

Alexandre de Tralles : GOUPYL, J. (éd.), 1548, *Alexandri Tralliani Medici libri XII*, Paris.

Anthologie grecque : DIEHL, E. (éd.), 1936, *Anthologia Lyrica Graeca* I, 2e éd., *BT* · PATON, W.R. (trad.), 1918, *The Greek Anthology* V, *LCL*.

Antoninus Liberalis : CELORIA, F. (trad. comm.), 1992, *The Metamorphoses of Antoninus Liberalis*, Londres – New York.

(pseudo-)Apollodore : CARRIÈRE, J.-C. & MASSONIE, B. (trad. comm.), 1991, *La bibliothèque d'Apollodore, Lire les polythéismes* 103, *Centre de recherches d'histoire ancienne* 104, *Institut Félix Gaffiot* 7, *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 443, Paris · FRAZER, J.G. (trad.), 1921, *Apollodorus, The Library*, *LCL* · HEYNE, C.G. (éd.), 1803, *Apollodori Atheniensis Bibliothecae libri tres et fragmenta*, Göttingen (réimpr. Hildesheim, 1972) · WAGNER, R. (éd.), 1894, *Apollodori Bibliotheca* I, *BT*.

Aristide : DINDORF, W. (éd.), 1829, *Aristides*, vol. I–III, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1964).

Aristophane : DINDORF, W. (éd.), 1854, *Aristophanis comoedia et deperditarum fragmenta*, Paris · DOVER, K.J. (éd. comm.), 1968, *Aristophanes, Clouds*, Oxford · DOVER, K.J. (éd. comm.), 1993, *Aristophanes, Frogs*, Oxford · HENDERSON, J. (éd. comm.), 1987, *Aristophanes, Lysistrata*, Oxford · OLSON, S.D. (éd. comm.), 1998, *Aristophanes, Peace*, Oxford · MACDOWELL, D.M. (éd. comm.), 1971, *Aristophanes, Wasps*, Oxford · SOMMERSTEIN, A.H. (éd. comm.), 1980, *Aristophanes, Acharnians*, Warminster · SOMMERSTEIN, A.H. (éd. comm.), 1981, *Aristophanes, Knights*, Warminster · STARKIE, W.J.M. (éd. comm.), 1966, *The Clouds of Aristophanes*, Amsterdam · SOMMERSTEIN, A.H. (éd. comm.), 1983, *Aristophanes, Wasps*, Warminster.

Aristote : HETT, W.S. (trad.), 1936, *Aristotle, Minor Works*, *LCL* · HETT, W.S. (trad.), 1936, *Aristotle, Problems* I, *LCL* · HALLIWELL, S. (éd. trad.), 1995, *Aristotle, Poetics*, *LCL* ·

1 La bibliographie recense certains ouvrages dont il n'a pas forcément été mention en notes, mais qui présentent, à divers titres, un intérêt pour l'étude de notre sujet.

2 Les sources anciennes qui proviennent de la *CUF* ne seront pas citées dans la bibliographie.

Rackham, H. (trad.), 1934, *Aristotle, The Nicomachean Ethics*, LCL, 2e éd. rev. (1ère éd. 1926) · Rackham, H. (trad.), 1935, *Aristotle, The Eudemian Ethics on Virtues and Vices*, LCL.

Aristoxène de Tarente : Wehrli, F. (éd. comm.), 1967, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar* II, *Aristoxenos*, Bâle – Stuttgart.

Artémidore : Festugière, A.J. (trad.), 1975, *Artémidore, La clef des songes*, Paris · Mauroudi, M. (préf. trad.), 2002, *Artemidôrou Oneirokritika*, Athènes · Pack, R.A. (éd.), 1963, *Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V*, BT.

Athanase d'Alexandrie : Athanasius Alexandrinus, PG 26, 1887.

Athénée : Kaibel, G. (éd.), 1887–1890, *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum libri XV*, 3 vols, BT (réimpr. 1965–1966) · Gulick, C.B. (trad.), 1927–1930, *Athenaeus, the Deipnosophists* I–IV, LCL · Gulick, C.B. (trad.), 1937, *Athenaeus, the Deipnosophists* VI, LCL · Peppink, S.P. (éd.), 1937–1939, *Athenaei Deipnosophistarum Epitome* II/1 et II/2, Leyde.

Augustin : Dombart, B. & Kalb, A. (éd.), Combès, G. (trad.), Bardy, G. (comm.), 1959, *Saint Augustin, La cité de Dieu, Impuissance spirituelle du paganisme, Œuvres de Saint Augustin* 34, Bruges · Mathews Sanford, E. & Mc Allen Green, W. (trad.), 1965, *Augustine, The City of God against the Pagans* V, LCL.

Basile de Césarée : Basilius Magnus, PG 30–32, 1857.

Bible : Barclay Swete, H. (éd.), 1894, *Septuagint, The Old Testament in Greek according to the Septuagint* III, Cambridge · Crampon, H. (trad.), 1901, *La sainte Bible, Vulgate latine et traduction française*, Paris – Rome – Tournai · École Biblique de Jérusalem (trad.), 1956, *La sainte Bible*, Paris · Hanhart, R. (éd.), 1974, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum* VIII/1, Göttingen · Rahlfs, A. (éd.), 1931, *Septuaginta* X, *Psalmi cum Odis*, Göttingen · Rahlfs, A. (éd.), 1935, *Septuaginta* II, *Libri poetici et prophetici*, 3ème éd., Stuttgart · Vigouroux, F. (éd.), 1903, *La sainte Bible polyglotte contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'Abbé Glaire*, Paris – Bruxelles · Wevers, J.W. (éd.), 1974, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum* I, Göttingen, 1974 · Ziegler, J. (éd.), 1939, *Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum* XIV, Göttingen.

Burton, R., 1621 (1927), *The Anatomy of Melancholy*, New York.

Callimaque : Mair, A.W. (trad.), 1921, *Callimachus, Hymns and Epigrams*, LCL · Pfeiffer, R. (éd.), 1949, *Callimachi Fragmenta*, Oxford · Trypanis, C.A. (trad.), 1975, *Callimachus, Aetia, Iamboi, Lyric Poems, Hecale, Minor Epic and Elegiac Poems and Other Fragments*, LCL.

(pseudo-)Callisthène : Bounouré, G. & Serret, B. (trad. comm.), 1992, *Pseudo-Callisthène, Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, Paris.

Clément d'Alexandrie : Butterworth, G.B. (trad.), 1919, *Clement of Alexandria, Exhortation to the Greeks*, LCL · Marrou, H.-I. (éd.) & Harl, M. (trad.), 1960, *Clément*

d'Alexandrie, Le pédagogue I, *SC* 70 · MONDÉSERT, C. (éd. trad.) & CAMELOT, P.-T. (comm.), 1954, *Les Stromates* II, *SC* 38 · MONDÉSERT, C. (intro.) & CASTER, M. (trad.), 1951, *Clément d'Alexandrie, Les Stromates* I, *SC* 30 · MONDÉSERT, C. & PLASSART, A. (éd. trad.), 1976, *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique*, 3ème éd., *SC* 2 (1ère éd. 1949) · STÄHLIN, O. (éd.), 1939, *Clemens Alexandrinus, Stromata* II, *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrunderte* 15, Leipzig.

Cornutus : LANG, C. (éd.), 1881, *Cornuti theologiae graecae compendium*, *BT*.

Cosmae et Damiani vitam et miracula : RUPPRECHT, E. (éd.), 1935, *Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vitam et miracula e codice Londinensi*, *Neue Deutsche Forschungen* 20, Berlin.

Cyranides : KAIMAKIS, D. (éd.), 1976, *Die Kyraniden*, *Beiträge zur klassischen Philologie* 76, Meisenheim am Glan · DE MÉLY, F. & RUELLE, C.-É. (éd. trad.), 1898 et 1902, *Les lapidaires de l'antiquité et du moyen âge* II et III, *Les lapidaires grecs*, Paris.

Démétrios : ROBERTS, W.R. (trad.), 1927, *Demetrius, On style*, *LCL*.

Démosthène : WANKEL, H. (éd.), 1976, *Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz*, *Wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und lateinischen Schriftstellern* 2, Heidelberg.

Denys d'Halicarnasse : CARY, E. (trad.), 1937, *Dionysius of Halicarnassus, The Roman Antiquities* I, *LCL*.

Didyme l'Aveugle : GRONEWALD, M. (éd.), 1969, *Didymos der Blinde, Psalmenkommentar* III, *Papyrologische Texte und Abhandlungen* 8, Bonn.

Diodore de Sicile : GEER, R.M. (trad.), 1954, *Diodorus of Sicily, The Library of History* X, *LCL* · OLDFATHER, C.H. (trad.), 1933–1939, *Diodorus of Sicily, The Library of History* I–III, *LCL*.

Diogène Laërce : HICKS, R.D. (trad.), 1925, *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols, *LCL*.

Dion Cassius : FOSTER, H.B. (éd.) & CARY, E. (trad.), 1924–1925, *Dio Cassius, Roman History*, vols VII et VIII, *LCL*.

Dion Chrysostome : COHOON, J.W. (trad.), 1932, *Dio Chrysostom, Discourses* I, *LCL* · CROSBY, H.L. (trad.), 1946 et 1951, *Dio Chrysostom, Discourses* IV et V, *LCL* · FERRANTE, D. (éd. trad. comm.), 1975, *Dione Crisostomo, Peri basileias* (*Oratio IV*), Naples.

Dioscoride : WELLMANN, M. (éd.), 1914, *Pedanii Dioscuridis Anazarbei De Materia Medica* III, Berlin.

Élien : DILTS, M.R. (éd.), 1974, *Claudii Aeliani Varia Historia*, *BT* · SCHOLFIELD, A.F. (trad.), 1958–1959, *Aelian, On the Characteristics of Animals* I–III, *LCL* · WILSON, N.G. (éd. trad.), 1997, *Aelian, Historical Miscellany*, *LCL*.

Épictète : SCHENKL, H. (éd.), 1916, *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*, *BT*.

Épicure : USENER, H. (éd. comm.), 1966, *Epicurea*, *Sammlung Wissenschaftlicher Commentare*, Stuttgart.

Épiphane : Epiphanius, *PG* 41, 1869.

Eratosthène : OLIVIERI, A. (éd.), 1897, *Pseudo-Eratosthenis Catasterismi, Mythographi Graeci* 3/1, *BT*.

Eschyle : METTE, H.J. (éd.), 1959, *Die Fragmente der Tragödien des Aischylos, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft* 15, Berlin.

Ésope : PERRY, B.E. (éd.), 1952, *Aesopica*, Urbana.

Etymologicon Magnum : GAISFORD, T. (éd.), 1848, *Etymologicon Magnum Lexicon*, Oxford (réimpr. Amsterdam, 1962).

Etymologicum Gudianum : STURZ, F.G. (éd.), 1818, *Etymologicum Graecae Linguae Gudianum*, Leipzig.

Euchologion : ZERVOS, S. (éd.), 1869, *Euchologion to Mega*, 3e éd., Venise (1ère éd. 1851).

Euripide : BARRETT, W.S. (éd. comm.), 1964, *Euripides, Hippolytos*, Oxford.

Étienne de Byzance : MEINEKE, A. (éd.), 1849, *Stephan von Byzanz, Ethnica*, Berlin (réimpr. Graz, 1958).

Étienne le Diacre : AUZÉPY 1997, M.-F. (éd. trad.), *La vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre, Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 4, Aldershot – Brookfield.

Eumélos : BERNABÉ, A. (éd.), 1987, *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta* I, *BT*.

Eusèbe de Césarée : Eusebius Pamphilus Caesariensis, *PG* 21 et 24, 1857 · DES PLACES, É. (éd.) & FORRAT, M. (trad.), 1986, *Eusèbe de Césarée, Contre Hiéroclès*, *SC* 333 · DES PLACES, É. (éd. trad.), 1976, 1987 et 1991, *La préparation évangélique*, *SC* 228, 338 et 369 · WINKELMANN, F. (éd.), 1975, *Eusebius, Werke* I/1, *Über das Leben Constantins, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrunderte* 7, Berlin.

Eustathe : Eustathius, *Commentarii ad Homeri Iliadem*, Leipzig, 1827–1829 (réimpr. Hildesheim – New York, 1970) · Eustathius, *Commentarii ad Homeri Odysseam*, Leipzig, 1825 (réimpr. Hildesheim – New York, 1970) · TAFEL, T.L.F. (éd.), 1832, *Eustathii metropolitae Thessalonicensis Opuscula*, Francfort (réimpr. Amsterdam, 1964) · VAN DER VALK, M. (éd.), 1971–1989, *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, Leyde.

Eutecnios : GEYMONAT, M. (éd.), 1976, *Eutecnii Paraphrasis in Nicandri Alexipharmaca, Testi e documenti per lo studio dell'antichità* 57, Milan.

Évagre le Pontique : Evagrius Ponticus, *PG* 40, 1863.

Évagre le Scholastique : Evagrius Scholasticus, *PG* 86/2, 1865.

Festus : LINDSAY, W.M. (éd.), 1913, *Sexti Pompei Festi De verborum significatu quae supersunt*, Leipzig · SAVAGNER, A. (trad.), 1846, *Festus Sextus Pompeius, De la signification des mots*, Paris.

FLAUBERT 1874 : GOTHOT-MERSCH, C. (éd.), 1983, , *Flaubert G., La tentation de saint Antoine*, Paris.

Foskolos : XANTHOUDIDIS, S. (éd.), 1922, *Foskolos M.A., Phortounatos* (en grec), Athènes.

Galien : Kühn, K.G. (éd.), 1823 et 1825, *Claudii Galeni Opera omnia* vi et x, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1965) · Marquardt, I. (éd.), 1884, *Claudii Galeni Pergameni Scripta minora* i/1, *BT*.

Goethe : Grappin, P. (éd. comm.) & Paquelin, S. (trad.), 1988, *Goethe, Théâtre complet, Bibliothèque de la Pléiade*, Paris.

Grégoire de Nazianze : Gregorius Theologus, *PG* 37, 1858–1866.

Grégoire de Nysse : Jaeger, W. (éd.), 1960, *Gregorius Nyssenus, Contra Eunomium*, Leyde.

Grégoire le Moine : Gregorius Monachus, *PG* 109, 1863.

Harpocration : Dindorf, W. (éd.), 1853, *Harpocrationis Lexicon in decem oratores atticos*, Oxford (réimpr. Groningen, 1969) · Keaney, J.J. (éd.), 1991, *Harpocration, Lexeis of the ten orators*, Amsterdam.

Héraclite : Festa, N. (éd.), 1902, *Palaephati Peri Apistôn, Heracliti qui fertur libellus Peri apistôn, De Incredibilibus, Mythographi Graeci* 3/2, *BT*.

Hérodien : Boissonade, J.F. (éd.), 1819, *Herodiani Partitiones*, Londres, 1819 · Lentz, A. (éd.), 1867, *Herodiani Technici Reliquiae* i, *Praefationem et Herodiani Prosodiam Catholicam, Grammatici Graeci* 3/1/1, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1965) · Lentz, A. (éd.), 1867, *Herodiani Technici Reliquiae* ii/1, *Reliqua scripta prosodiaca pathologiam orthographica, Grammatici Graeci* 3/2/1, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1965).

Hérodote : Asheri, D. (éd. comm.) & Antelami, V. (trad.), 1988, *Erodoto, Le Storie*, Rome – Milan.

Hésiode : Merkelbach, R. & West, M.L. (éd.), 1967, *Fragmenta Hesiodea*, Oxford · Solmsen, F., Merkelbach, R. & West, M.L. (éd.), 1970, *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta selecta, Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis* 12, Oxford.

Hésychius : Alberti, J. & Schmidt, M. (éd.), 1858–1868, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Iéna (réimpr. Amsterdam, 1965) · Latte, K. (éd.), 1953 et 1966, *Hesychii Alexandrini Lexicon*, Copenhague.

Hippocrate : Jones, W.H.S. (trad.), 1923, *Hippocrates* ii, *LCL* · Littré, É. (éd. trad.), 1853, *Œuvres complètes d'Hippocrate* viii, Paris (réimpr. Amsterdam, 1982).

Hippolyte : Marcovich, M. (éd.), 1986, *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, Patristische Texte und Studien* 25, Berlin – New York.

Homélies pseudo-clémentines : Siouville, A. (trad.), 1933, *Les Homélies Clémentines, Les textes du christianisme* 11, Paris · Rehm, B., Irmscher, J. & Paschke, F. (éd.), 1953, *Die Pseudoklementinen Homilien, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrunderte* 42/2, Berlin (réimpr. 1969).

Horace : Herrmann, L. (éd. trad.), 1951, *Horace, Art poétique, Latomus* 7, Bruxelles.

Horapollon : Sbordone, F. (éd.), 1940, *Hora Apollinis Hieroglyphica*, Naples.

Hymne homérique à Déméter : Foley, H.P. (éd. comm.), 1993, *The Homeric Hymn to Demeter, Translation, Commentary and Interpretative Essays*, Princeton · Richardson, N.J. (éd. comm.), 1974, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.

Ignace le Diacre : EFTHYMIADIS, S. (éd. trad. comm.), 1998, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* (*BHG 1698*), *Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs* 4, Aldershot – Brookfield.

Isidore de Péluse : Isidorus Pelusiotes, *PG* 78, 1860.

Jacques de Voragine : ROZE, J.-B.M. (trad.), 1967, *Jacques de Voragine, La légende dorée* I, Paris, 1967.

Jean : ALLO, E.-B. (éd. trad.), 1921, *Saint Jean, L'Apocalypse*, *Études bibliques*, Paris.

Jean Chrysostome : Joannes Chrysostomus, *PG* 47–64, 1858–1868 · JEANNIN, M. (trad.), 1865, *Jean Chrysostome, Œuvres complètes* VII, *Commentaire sur l'Évangile*, Bar-le-Duc – Paris – Bruxelles · SCHATKIN, M.A., BLANC, C., GRILLET, B. & GUINOT, J.-N. (éd. trad.), 1990, *Discours sur Babylas*, *SC* 362.

Jean Damascène : Joannes Damascenus, *PG* 94–96, 1860–1864 · KOTTER, B. (éd.), 1981, *Die Schriften von Johannes von Damaskos* IV, *Liber de haeresibus. Opera polemica*, *Patristische Texte und Studien* 22, Berlin – New York.

Jean Philopon : RABE, H. (éd.), 1899, *Ioannis Philoponi de aeternitate mundi contra Proclum*, *BT*.

Jean de Salisbury : WEBB, C.C.J. (éd.), 1909, *Ioannis Saresberiensis Policraticus* I, Londres – Oxford (réimpr. Francfort, 1965).

Jérôme : Hieronymus, *PL* 24, 1845 · DE LAGARDE, P. (éd.), 1868, *Hieronymi Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos*, *Corpus Christianorum, Series Latina* 72, Leipzig (réimpr. Turnhout, 1959).

Josèphe Flavius : THACKERAY, H.S.J. (trad.), 1928, *Josephus, The Jewish War* III, *LCL*.

(pseudo-)Josèphe : MALLEY, W.C., 1965, « Four Unedited Fragments of the *De Universo* of the Pseudo-Josephus Found in the *Chronicon* of George Hamartolus (Coislin 305) », *JThS* 16/1, p. 13–25.

Justin : WARTELLE, A. (éd. trad.), 1987, *Saint Justin, Apologies*, *Études Augustiniennes*, Paris.

KEATS 1820 : LAFFAY, A. (trad.), 1968, *J. Keats, Selected Poems – Poèmes choisis*, Paris.

Lactance : MONAT, P. (éd. trad.), 1986, *Lactance, Institutions divines* I, *SC* 326.

Libanius : FOERSTER, R. (éd.), 1906, *Libanii Opera* III, *BT* (réimpr. Hildesheim, 1963).

Lucien : HARMON, A.M. (trad.), 1913–1936, *Lucian, Works* I–V, *LCL* · KILBURN, K. (trad.), 1959, *Lucian, Works* VI, *LCL* · MACLEOD, M.D. (trad.), 1961, *Lucian, Works* VII, *LCL* · SCHWARZ, J. (éd. comm.), 1951, *Lucien de Samosate, Philopseudès et De Morte Peregrini*, *Publications de la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg*, Paris.

Lycophron : CIACERI, E. (éd. comm.), 1901, *Licofrone, Alessandra*, Catane, 1901 · MAIR, A.W. (trad.), 1921, *Lycophron, Alexandra*, *LCL* · MASCIALINO, L. (éd.), 1964, *Lycophronis Alexandra*, *BT*.

Machéras : MILLER, E. & SATHAS, C. (éd. trad.), 1882, *Chronique de Chypre par Léonce Machéras*, *Publications de l'École des Langues Orientales Vivantes* 2ème sér. 2 et 3, Paris.

Machon : Gow, A.S.F. (éd.), 1965, *Machon, The fragments*, Cambridge.

Macrobe : Willis, J. (éd.), 1970, *Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia*, bt.

Marc Aurèle : Haines, C.R. (trad.), 1930, *Marcus Aurelius Antoninus, The communings with himself*, 2ème éd., lcl (1ère éd. 1916).

Martin de Bracara : Barlow, C.W. (éd.), 1950, *Martini episcopi Bracariensis opera omnia, Papers and Monographs of the American Academy in Rome* 12, New Haven – Londres.

Ménandre : Allinson, F.G. (trad.), 1921, *Menander, The principal Fragments*, lcl · Koerte, A. (éd.), 1953, *Reliquiae* ii, bt · Sandbach, F.H. (éd.), 1972, *Reliquiae selectae*, Oxford.

Mille et une nuits : Galland, A. (trad.), 1704–1717 (1965), *Les mille et une nuits* i, Paris.

Minucius Felix : Rendall, G.H. (trad.), 1931, *Minucius Felix, Octavius*, lcl.

Mythographe du Vatican : Dain, P. & Kerlouegan, F. (trad. comm.), 1995, *Mythographe du Vatican* i, *Lire les polythéismes* 5, *Centre de recherches d'histoire ancienne* 151, *Institut Félix Gaffiot* 12, *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 579, Paris.

Nicandre : Gow, A.S.F. & Scholfield, A.F. (éd. trad.), 1953, *Nicander, The Poems and poetical Fragments*, Cambridge · Schneider, O. (éd. comm.), 1856, *Nicandrea, Theriaca et Alexipharmaca*, Leipzig.

Nicéphore Grégoras : Schopen, L. (éd.), 1830, *Nicephorus Gregoras, Byzantina Historia* ii, *Corpus scriptorum Historiae Byzantinae* 23, Bonn.

Nicéphore i : Nicephoros i, *pg* 100, 1865.

Nicéphore Calliste : Nicephoros Callistos Xanthopoulos, *pg* 147, 1865.

Nonnos : Rouse, W.H.D. (trad.), 1940, *Nonnos, Dionysiaca* i, lcl.

Olympiodore : Westerink, L.G. (éd.), 1970, *Olympiodorus, In Platonis Gorgiam Commentaria*, bt.

Oppien : Mair, A.W. (trad.), 1928, *Oppian, Halieutica*, lcl.

Oracles sibyllins : Geffcken, J. (éd.), 1902, *Oracula Sibyllina, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrunderte*, Leipzig.

Oribase : Raeder, J. (éd.), 1926, *Oribasii Synopsis ad Eustathium, libri ad Eunapium, Corpus Medicorum Graecorum* vi/3, Leipzig – Berlin (réimpr. Amsterdam, 1964) · Raeder, J. (éd.), 1928, *Oribasii Collectionum Medicarum Reliquiae* i, *Corpus Medicorum Graecorum* vi/1/1, Leipzig – Berlin (réimpr. Amsterdam, 1964).

Origène : Borret, M. (éd. trad.), 1968–1969, *Origène, Contre Celse* ii et iii, *sc* 136 et 147 · Field, F. (éd.), 1875, *Origenis Hexaplorum*, Oxford · Crouzel, H. & Simonetti, M. (éd. trad.), 1978, *Origène, Traité des principes*, *sc* 252 · Harl, M., Dorival, G. & Le Boulluec, A. (trad.), 1976, *Origène, Traité des principes*, *Études Augustiniennes*, Paris.

Hymnes orphiques : Miller, E. (éd.), 1868, *Mélanges de littérature grecque*, Paris (réimpr. Amsterdam, 1965) · Quandt, G. (éd.), 1941, *Orphei Hymni*, Dublin – Zurich.

Ovide : Alton, E.H., Wormell, D.E. & Courtney 1978, E. (éd.), *P. Ovidi Nasonis Fas-*

torum Libri sex, BT · SLATER, D.A. (éd. comm.), 1927, *Towards a Text of the Metamorphosis of Ovid*, Oxford.

Palaephatos : cf. Héraclite · STERN, J. (trad. comm.), 1996, *Palaephatus, On Unbelievable Tales*, Wauconda IL.

Palladios : Palladius, PG 147, 1863 · MALINGREY, A.-M. & LECLERCQ, P. (éd. trad.), 1988, *Palladios, Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* I, SC 341.

Pausanias : FRAZER, J.G. (trad.), 1898, *Description of Greece*, 6 vols, New York · JONES, W.H.S. (trad.), 1935, *Description of Greece* IV, LCL · PAPACHATZIS, N.D. (éd. trad.), 1974–1981, *Pausaniou Hellados periêgêsis*, 5 vols, Athènes · ROCHA-PEREIRA, M.H. (éd.), 1989, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, III, BT · SPIRO, F. (éd.), 1903, *Pausaniae Graeciae Descriptio*, BT.

Philon d'Alexandrie : COLSON, F.H. (trad.), 1962, *Philo*, X, *The Embassy to Gaius*, LCL · HARL, M. (éd. trad.), 1966, *Philon d'Alexandrie, Quis rerum divinarum heres sit*, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 15, Paris · PELLETIER, A. (éd. trad.), 1972, *Philon d'Alexandrie, Legatio ad Caium*, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 32, Paris · PETIT, M. (éd. trad.), 1974, *Philon d'Alexandrie, Quod omnis probus liber sit*, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 28, Paris.

Philostrate : CONYBEARE, F.C. (trad.), 1912, *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, LCL · DE LANNOY, L. (éd.), 1977, *Flavii Philostrati Heroicus*, BT.

Phlégon : KELLER, O. (éd.), 1877, *Rerum Naturalium Scriptores Graeci Minores* I, *Paradoxographi : Antigonus, Apollonius, Phlegon, Anonymus Vaticanus*, BT.

Photius : *Photii Constantinopolitani patriarchae, Nomocanon*, PG 104, 1896 · HENRY, R. (éd. trad.), 1959, 1962 et 1967, *Photius, Bibliothèque* I, III et IV, CUF *Collection Byzantine* · NABER, S.A. (éd.), 1864–1865, *Photii patriarchae Lexicon*, I, Leyde (réimpr. Amsterdam, 1965).

Phrynichos : LOBECK, C.A. (éd.), 1820, *Phrynichi eclogae nominum et verborum Atticorum*, Leipzig.

Physiologos : GIDEL, M.C. & LEGRAND, É., 1873, « Étude sur un poème grec inédit intitulé *Ho Physiologos*, suivie du texte grec », *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France* 7, p. 188–295 · KAIMAKIS, D., 1981, « Le *Physiologos* et sa tradition manuscrite », *Cyrillomethodianum* 5, p. 177–186 · ZUCKER, A. (éd. trad. comm.), 2004, *Physiologus, le bestiaire des bestiaires*, Grenoble.

Pierre de Sicile : Petrus Siculus, PG 104, 1896.

Pline : RACKHAM, H. (trad.), 1942, *Pliny, Natural History* II (livres III–VII), LCL.

Plutarque : BABBITT, F.C. (trad.), 1936, *Plutarch, Moralia* IV, LCL · CHERNISS, H. (trad.), 1976, *Plutarch, Moralia* XIII/2, LCL · DE LACY, P.H. & EINARSON, B. (trad.), 1959, *Plutarch, Moralia* VII, LCL · DE LACY, P.H. & EINARSON, B. (trad.), 1967, *Plutarch, Moralia* XIV, LCL · DÜBNER, F. (éd.), 1882, *Plutarchus, Fragmenta et Spuria*, Paris, 1882 · FOWLER, H.N. (trad.), 1927, *Plutarch, Moralia* X, LCL · NACHSTÄDT, W., SIVEKING,

W. & TITCHENER, J. (éd.), 1935, *Plutarchi Moralia*, *BT* · SANDBACH, F.H. (trad.), 1969, *Plutarch, Moralia* XV, *Fragments*, *LCL*.

Pollux : BETHE, E. (éd.), 1900 et 1931, *Pollucis onomasticon*, *Lexicographi Graeci* IX/1 et 2, Stuttgart.

Pomponius Porphyrionus : MEYER, W. (éd.), 1874, *Pomponii Porphyrionis commentarii in Q. Horatium Flaccum*, *BT*.

Pophyre : SMITH, A. (éd.), 1993, *Porphyrii philosophi fragmenta*, *BT*.

Proclus : KROLL, W. (éd.), 1901, *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii* II, *BT* (réimpr. Amsterdam, 1965).

Psellos : BIDEZ, J. (éd. comm.), 1928, *Michel Psellus, Épître sur la Chrysopée. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie*, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* 6, Bruxelles · O'MEARA, D.J. & DUFFY, J.M. (éd.), 1989, *Michaelis Pselli Philosophica minora*, *BT*.

(pseudo-)Psellos : *Michaelis Pselli Dialogus de operatione daemonum*, *PG* 122, 1889 · GAUTIER, P., 1980, « Le *De daemonibus* du pseudo-Psellos », *REB* 38, p. 105–194.

Sachlikis : PAPADIMITRIOU, S.D. (éd.), 1896, *Sachlikis Stephanos, Récit étrange* (en grec), Odessa.

Sapphô : VOIGT, E.-M. (éd.), 1971, *Sappho & Alcaeus, Fragmenta*, Amsterdam.

Scholies à Apollonios de Rhodes : WENDEL, C. (éd.), 1935, *Scholia in Apollonium Rhodium vetera*, Berlin (réimpr. 1974).

Scholies à Aratos : MARTIN, J. (éd.), 1974, *Scholia in Aratum*, *BT*.

Scholies à Aristide : DINDORF, W. (éd.), 1829, *Ioannis Massoni Collectanea Historica ad Aristidis Vitam*, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1964).

Scholies à Aristophane : DÜBNER, F. (éd.), 1877, *Scholia graeca in Aristophanem*, Paris · JONES, D.M. & WILSON, N.G. (éd.), 1969, *Scholia in Aristophanem* I, 2, *Scholia vetera in Aristophanis Equites* et *Scholia Tricliniana in Aristophanis Equites*, *Scripta Academica Groningana*, Groningen – Amsterdam · KOSTER, J.W.J. (éd.), 1962, *Scholia in Aristophanem* IV, *Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem* III, *Commentarium in Ranas et in Aves, Argumentum Equitum*, *Scripta Academica Groningana*, Groningen – Amsterdam · KOSTER, W.J.W. (éd.), 1978, *Scholia in Aristophanem* II, 1, *Scholia vetera et recentiora in Aristophanis Vespas*, *Scripta Academica Groningana*, Groningen · POSITANO, L.M. (éd.), 1960, *Scholia in Aristophanem* IV, *Jo. Tzetzae commentarii in Aristophanem* I, *Prolegomena, Commentarium in Plutum*, *Scripta Academica Groningana*, Groningen – Amsterdam · WILSON, N.G. (éd.), 1975, *Scholia in Aristophanem* I, 1b, *Scholia in Aristophanis Acharnenses*, *Scripta Academica Groningana*, Groningen.

Scholies à Aristote : HEYLBUT, G. (éd.), 1892, *Eustratii et Michaelis et anonyma in Ethica Nicomachea commentaria*, *Commentaria in Aristotelem Graeca* 20, Berlin.

Scholies à Démosthène : DILTS, M.R. (éd.), 1983, *Scholia Demosthenica*, *BT*.

Scholies à Eschine : DILTS, M.R. (éd.), 1992, *Scholia in Aeschinem*, *BT*.

Scholies à Eschyle: Herington, C.J. (éd.), 1972, *The older Scholia on the Prometheus Bound*, *Mnemosyne* suppl. 19, Leyde.

Scholies à Euripide: Schwartz, E. (éd.), 1887–1891, *Scholia in Euripidem*, Berlin.

Scholies à Hermogène: Walz, C. (éd.), 1832–1836, *Syriani, Sopatri et Marcellini scholia ad Hermogenis Status*, *Rhetores Graeci* iv, Stuttgart (réimpr. Osnabrück, 1968).

Scholies à Homère: Dindorf, W. (éd.), 1855, *Scholia graeca in Homeri Odysseam* i, Oxford (réimpr. Amsterdam, 1962) · Erbse, H. (éd.), 1969–1983, *Scholia graeca in Homeri Iliadem* (*scholia vetera*), Berlin.

Scholies à Horace: Botschuyer, H.J. (éd.), 1935, *Scholia in Horatium*, Amsterdam.

Scholies à Lucien: Rabe, H. (éd.), 1906, *Scholia in Lucianum*, *bt* (réimpr. Stuttgart, 1971).

Scholies à Lycophron: Sebastiani, L. (éd.), 1803, *Lycophronis Chalcidensis Cassandra cum Isaacii vel potius Johannis Tzetzae Commentario*, Rome.

Scholies à Nicandre: Geymonat, M. (éd.), 1974, *Scholia in Nicandri Alexipharmaca cum glossis*, Milan.

Scholies à Pausanias: Spiro, F. (éd.), 1894, « Pausanias – Scholien », *Hermes* 29, p. 143–149.

Scholies à Pindare: Drachmann, A.B. (éd.), 1903–1927, *Scholia vetera in Pindari Carmina*, *bt*.

Scholies à Platon: Greene, W.Ch. (éd.), 1938, *Scholia Platonica*, *Philological Monographs published by the American Philological Association* 8, Haverford, Pennsylvanie.

Scholies à Sophocle: Papageorgius, P.N. (éd.), 1888, *Scholia in Sophoclis Tragoedias vetera*, Leipzig.

Scholies à Théocrite: Dübner, F. (éd.), 1847, *Scholia in Theocriti Idyllia*, Paris · Wendel, C. (éd.), 1914, *Scholia in Theocritum vetera*, Stuttgart.

Servius: Thilo, G. (éd.), 1887, *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii* iii/1/2, *In Vergilii Bucolica et Georgica Commentarii*, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1961) · Thilo, G. & Hagen, H. (éd.), 1878–1881, *Servii qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii* i, *In Aeneidem*, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1961).

Sindbad: Baethgen, F. (éd. trad.), 1879, *Sindban oder die sieben weisen Meister*, Leipzig.

Socrate le Scholastique: Socrates Scholasticus, *pg* 67, 1859.

Solinus C. Julius: Mommsen, T. (éd.), 1864, *C. Julii Solini collectanea rerum memorabilium*, Berlin.

Sophocle: Lloyd-Jones, H. (éd. trad.), 1996, *Sophocles, Fragments*, *lcl*.

Souda: Adler, A. (éd.), 1928–1935, *Suidae lexicon*, *Lexicographi Graeci* i, Leipzig.

Spanos: Eideneier, H. (éd.), 1990, *Spanos*, Athènes.

Sozomène: Hermias Sozomenus, *pg* 67, 1859.

Stobée: Wachsmuth, C. (éd.), 1884, *Ioannis Stobaei Anthologium* i–ii, Berlin · Hense, O. (éd.), 1894–1912, *Ioannis Stobaei Anthologium* iii–v, Berlin.

Strabon: Jones, H.L. (trad.), 1924, 1928 et 1929, *Strabo, Geography* iii, v et vi, *lcl*.

Syméon Logothète Métaphraste, *PG* 114, 1903.

Synésios : Terzaghi, N. (éd.), 1944, *Synesii Cyrenensis opuscula*, Rome.

Tertullien : Fredouille, J.-C. (éd. trad. comm.), 1980–1981, *Tertullien, Contre les Valentiniens* I–II, *SC* 280 et 281 · Schneider, A. (éd. trad. comm.), 1968, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien, Bibliotheca Helvetica Romana* 9, Rome – Genève – Berne.

Testament de Salomon : *Testamentum Salomonis*, *PG* 122, 1889 · Mc Cown, C.C. (éd.), 1922, *The Testament of Solomon, Untersuchungen zum Neuen Testament* 9, Leipzig.

Thémistios : Downey, G. & Norman, A.F. (éd.), 1971, *Themistii orationes* II, *BT* · Downey, G. & Schenkl, H. (éd.), 1965, *Themistii orationes* I, *BT*.

Théodore Prodrome : Hesseling, D.C. & Pernot, H. (éd.), 1910, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire, Afdeeling Letterkunde* 11/1, Amsterdam (réimpr. Wiesbaden, 1968).

Théodoret de Cyr : Azéma, Y. (éd. trad.), 1955, *Théodoret de Cyr, Correspondance* I, *SC* 40 · Guinot, J.-N. (éd. trad.), 1982, *Théodoret de Cyr, Commentaire sur Isaïe* II, *SC* 295 · Parmentier, L. & Scheidweiler, F. (éd.), 1954, *Theodoretus, Kirchengeschichte, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrunderte* 44, Berlin · Schulze, J.L. (éd.), 1860, *Theodoreti Cyrensis opera omnia* I, *PG* 80.

Théophylacte Simokattès : De Boor, C. & Wirth, P. (éd.), 1972, *Theophylacti Simocattae historiae*, *BT*.

Timée : Ruhnken, D. (éd.), 1789, *Timaei Sophistae Lexicon vocum platonicarum*, Leyde.

Tzetzès : Kiessling, Th. (éd.), 1826, *Ioannis Tzetzae Historiarum Variarum Chiliades*, Leipzig.

Virgile : Rushton Fairclough, H. (trad.), 1934, *Virgil*, II, *Aeneid, The Minor Poems*, 2ème éd. rev., *LCL* (1ère éd. 1918).

Xénophon : Marchant, E.C. & Todd, O.J. (trad.), 1923, *Xenophon* IV, *Memorabilia et Oeconomicus, Symposium and Apology*, *LCL*.

Zonaras : Tittmann, J.A.H. (éd.), 1808, *Johannis Zonarae Lexicon*, Leipzig (réimpr. Amsterdam, 1967).

Corpus, recueils et ouvrages de référence[3]

Allatius, L. (éd.), 1645a, *De graecorum hodie quorundam opinationibus*, Cologne · 1645b, *De templis Graecorum recentioribus*, Cologne.

Andriotis, N.P., 1967, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque moderne courante* (en grec), 2ème éd., Thessalonique (1ère éd. 1951).

3 Nous traduisons les titres des ouvrages et articles en grec moderne, mais nous ne faisons que transcrire les titres des périodiques et des collections.

Austin, R. & Kassel, C. (éd.), 1983–2001, *Poetae Comici Graeci* (pcg), 8 vols, Berlin – New York.

Babiniotis, G., 1998, *Dictionnaire de la langue grecque moderne* (en grec), Athènes.

Bachmann, L. (éd.), 1928, *Anecdota Graeca*, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1965).

Bailly, A., 1950, *Dictionnaire grec français*, éd. rev. L. Séchan & P. Chantraine, Paris (1ère éd. 1895).

Bassi, D., Cumont, F., Martini, A. & Olivieri, A. (éd.), 1903, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* iv, *Codices Italicos, Florentinos, Venetos, Mediolanenses*, Bruxelles.

Baudrillart, A., de Meyer, A. & van Cauwenbergh, É. (éd.), 1956 et 1963, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 13 et 15, Paris.

Bekker, E. (éd.), 1814, *Anecdota Graeca* i, *Lexica Segueriana*, Berlin.

Betz, H.D. (éd. trad. comm.), 1992, *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, 2ème éd., Chicago – Londres (1ère éd. 1986).

Boisacq, É., 1950, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, 4e éd. augm., Heidelberg (1ère éd. Heidelberg – Paris, 1907).

Bonte, P. & Izard, M. (éd.), 1992, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 2e éd. rev., Paris (1ère éd. 1991).

Buxtorf, J., 1875, *Lexicon Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, Leipzig.

du Cange du Fresne, C., 1688, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, Lyon (réimpr. Graz, 1958).

Chantraine, P., 1968, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Paris.

Cotelerius, J.B. (éd.), 1677, *Ecclesiae graecae monumenta* i, Paris.

Cramer, J.A. (éd.), 1835 et 1841, *Anecdota Graeca* ii et iii, Oxford (réimpr. Amsterdam, 1963).

Croiset, A. & Croiset, M., 1900, *Manuel d'histoire de la littérature grecque*, Paris.

Crusio, M., 1584, *Turcograecia*, Bâle (réimpr. Modène, 1972).

Delatte, A. (éd.), 1927, *Anecdota Atheniensia* i, *Textes grecs inédits relatifs à l'histoire des religions, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 36, Liège – Paris.

Didron, M. (éd.), 1845, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, Paris.

Dimaras, K.T., 1983, *Histoire de la littérature néo-grecque* (en grec), 7ème éd. rev., Athènes (1ère éd. 1954).

Dimitrakos, D., 1964, *Grand dictionnaire de la langue grecque* (en grec), Athènes.

Dorbarakis, P.C., 1994, *Dictionnaire étymologique et explicatif du grec moderne par familles étymologiques* (en grec), 2ème éd., Athènes (1ère éd. 1993).

Edmonds, J.M. (éd.), 1957–1961, *The Fragments of Attic Comedy*, Leyde.

Fraser, P.M. & Matthews, E. (éd.), 1987, *A Lexicon of Greek Personal Names* i, *The*

Aegean Islands, Cyprus, Cyrenaica, Oxford • 1994, *A Lexicon of Greek Personal Names* II, *Attica*, éd. M.J. Osborne & S.G. Byrne, Oxford.

Frisk, H., 1970, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg.

Garnett, L.M.J., 1896, *Greek Folk Poesy* (*Annotated Translations from the Whole Cycle of Romaic Folk-Verse and Folk-Prose*), Londres.

Grandsaignes d'Hauterive, A., 1949, *Dictionnaire des racines des langues européennes*, Paris.

Grimal, P., 1951, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris.

Hastings, J. (éd.), 1908–1926, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edimbourg.

Heeg, J. (éd.), 1911, *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, Codicum Parisinorum* VIII/2, *Hermetica*, Bruxelles.

Hunger, H. (éd.), 1970, *Corpus Fabularum Aesopicarum* I/1, *BT*.

Iriarte, J. (éd.), 1769, *Regiae Bibliothecae Matritensis Codices Graeci Mss.* I, Madrid.

Inscriptiones Graecae IX/1, 1897, *Inscriptiones Graeciae Septentrionalis* 1, *Inscriptiones Phocidis, Locridis, Aetoliae, Acarnaniae, Insularum Maris Ionii*, éd. W. Dittenberger, Berlin.

Jacoby, F. (éd.), 1923–1958, *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (*FGrHist*), Berlin – Leyde.

Kannicht, R. & Snell, B. (éd.), 1981, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (*TrGF*) II, Göttingen.

Kazhdan, A.-P. (éd.), 1991, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford.

Kock, Th. (éd.), 1880–1888, *Comicorum Atticorum Fragmenta* (*CAF*), Leipzig.

Kriaras, É., 1975–1997, *Dictionnaire des sources écrites populaires médiévales grecques, 1100–1669* (en grec), Thessalonique.

Legrand, É., 1881, *Bibliothèque grecque vulgaire* II, Paris.

Lelekos, M.S., 1868, *Anthologie démotique* (en grec), Athènes.

Lobeck, C.A., 1846, *Rhêmatikon sive Verborum graecorum et nominum verbalium technologia*, Königsberg.

Leutsch, E.L.A. & Schneidewin, F.G. (éd.), 1839 et 1851, *Corpus Paroemiographorum Graecorum* I et II, Göttingen (réimpr. Hildesheim, 1965).

Levy, J., 1924, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Berlin – Vienne.

Meineke, A. (éd.), 1839–1857, *Fragmenta Comicorum Graecorum*, 5 vols, Berlin.

Müller, C. & Müller, T. (éd.), 1849–1885, *Fragmenta Historicorum Graecorum* (*FHG*), Paris.

Nauck, A. & Snell, B. (éd.), 1964, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (*TrGF*), *Supplementum*, Hildesheim.

Oikonomos, T., 1870, *Grammaire du dialecte tsakonien* (en grec), Athènes.

Papaïoannou, M., 1976, *Le glossaire de Grevena* (en grec), Thessalonique.

Politis, L., 1995, *Histoire de la littérature néo-grecque* (en grec), 8ème éd., Athènes (1ère éd. 1978).

PASSOW, A., 1860, *Popularia Carmina*, Leipzig.

RADT, S. (éd.), 1977, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (*TrGF*) IV, Göttingen · 1985, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (*TrGF*) III, Göttingen.

ROSCHER, W.H. (éd.), 1884–1937, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig (réimpr. Hildesheim, 1965).

SATHAS, C.N. (éd.), 1876, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi* V, Venise – Paris (réimpr. Hildesheim – New York, 1972).

SOPHOCLES, 1914 (= APOSTOLIDIS E.), *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (*from 146 BC to 1100 AD*), Cambridge (réimpr. New York, 1943).

STEPHANUS, H., 1886, *Thesaurus Graecae Linguae*, éd. C.B. HASE & W. et L. DINDORF, Paris (réimpr. Graz, 1954).

THOMPSON, S., 1955–1958, *Motif-Index of Folk-Literature*, Bloomington – Londres.

VASSILIEV, A. (éd.), 1893, *Anecdota graeco-byzantina* I, Moscou.

VIGOUROUX, F. (éd.), 1895–1912, *Dictionnaire de la Bible*, Paris.

VILLER, M., CAVALLERA, F. & DE GUIBERT, J. (dir.), 1937–1995, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, Doctrine et histoire* I, Paris.

WESSELY, C. (éd.), 1893, *Neue griechische Zauberpapyri, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophische-Historische Classe* 42, Vienne.

Études[4]

ABBOTT, G.F., 1903, *Macedonian Folklore, Institute for Balkan Studies* 110, Cambridge (réimpr. Chicago, 1969).

AIKATERINIDIS, G.N., 1964, « Traditions populaires des départements de Sitia et Merambellos » (en grec), *Krêtikê Prôtochronia*, p. 3–14 · 1990, « Gellô dans la tradition populaire de la Crète » (en grec), *Ephêmeris tou Kentrou Ereunês tês Hellênikês Laographias* 26/27, 1981/1986, p. 236–257.

AINALOV, D.V., 1961, *The Hellenistic Origins of Byzantine Art*, trad. du russe E. & S. SOBOLEVITCH, éd. C. MANGO, New Brunswick – New Jersey (1ère éd. *Bulletin of the Imperial Russian Archaeological Society* n.s. 12, Saint-Pétersbourg, 1900–1901).

AINIANOS, G., 1859, « Notes philologiques » (en grec), *Ephêmeris tôn Philomathôn* 7, fasc. 324, p. 993–995.

ALAUX, J. & LÉTOUBLON, F., 2001, « La nourrice et le pédagogue », dans POUDERON et al. 2001, p. 73–86.

4 En ce qui concerne les revues et les publications périodiques, les abréviations employées sont celles de l'*Année Philologique*.

ALEXAKIS, E.P., 1993, « À propos de Vitora ou du *stoicheio* de la maison. La constitution symbolique de la famille et de la parenté chez les Arvanites de l'Attique » (en grec), *Ethnologia* 2, p. 129–153 · 1999, « Femmes, lait, parenté : éléments paléobalkaniques communs dans la culture populaire des peuples balkaniques » (en grec), *Ephêmeris tou Kentrou Ereunês tês Hellênikês Laographias* 28, 1999, p. 43–68.

ALEXANDRE-BIDON, D. & BERLIOZ, J., 1998, « Le masque et la barbe. Figures du croquemitaine médiéval », *Le monde alpin et rhodanien* 2–4/1998, p. 163–186.

AMADOS, K.I., 1926, « 1ère contribution au glossaire et aux toponymes de Chios » (en grec), *Chiaka Chronika* 6, p. 1–74.

AMÉLINEAU, E., 1890, *Les actes des martyrs de l'église copte, étude critique*, Paris · 1894, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte, vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain*, *Annales du musée Guimet* 25, Paris.

ANDERSON, G., 1976, *Studies in Lucian's Comic Fiction*, *Mnemosyne* suppl. 43, Leyde · 1994, *Sage, Saint and Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, Londres – New York · 2000, « Some Uses of Storytelling in Dio », dans SWAIN 2000, p. 143–160.

ANDRÉ, J., 1978, *Les mots à redoublement en latin*, Paris.

ANDRISANO, A., 2002, « Empusa, nome parlante (Ar. *Ran*. 288 ss.) ? », dans ERCOLANI 2002, p. 273–297.

ARATA, L., 2008, « Una donna vampiro dell'antica Grecia : Empusa », *Invigilata Lucernis* 30, p. 15–26.

ARAVANTINOS, P., 1880, *Collection de chants populaires d'Épire* (en grec), Athènes (réimpr. 1996).

ARBESMANN, R., 1958, « The "daemonium meridianum" and Greek and Latin Patristic Exegesis », *Traditio* 14, p. 17–31.

ARDENER, E., 1975a, « Belief and the Problem of Women », et 1975b, « The "Problem" revisited », dans ARDENER, S., 1975, p. 1–17 et p. 19–27.

ARDENER, S. (éd.), 1975, *Perceiving Women*, Londres – Toronto – Melbourne – New York (réimpr. 1977).

ARMISEN, M., 1979, « La notion d'imagination chez les Anciens », *Pallas* 26, p. 11–51.

ARNAUD, L., 1911a, « Quelques superstitions liturgiques chez les Grecs », *EO* 14, p. 75–80 · 1911b, « Prières supersticieuses des Grecs de Chimara », *EO* 14, p. 146–151 · 1912, « La Baskania ou le mauvais œil chez les Grecs modernes », *EO* 15, p. 385–394 · 1913, « L'exorcisme *kata tês Abras* attribué à saint Grégoire », *EO* 16, p. 292–304.

ATHANASSOPOULOS, T.I., 1912, « La Lamia de la fontaine » (en grec), *Laographia* 3, p. 671–672.

AUBERT, J.-J., 1989, « Threatened Wombs : Aspects of Ancient Uterine Magic », *GRBS* 30, 3, p. 421–449.

AUBRIOT, D., 2005, « L'invocation aux dieux dans la prière grecque : contrainte, persuasion ou théologie ? », dans BELAYCHE, BRULÉ et al. 2005, p. 473–490.

Augé, M. & Hertzlich, C. (éd.), 1984, *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris.

Auzépy, M.-F., 1987, « L'iconodoulie : défense de l'image ou de la dévotion à l'image ? », dans Bœspflug & Lossky 1987, p. 157–165 · 2002, « Constantin, Théodore et le dragon », dans Nicolaou 2002, p. 87–96.

Bachofen, J.J., 1859 (1954), *Gesammelte Werke* IV, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, 3e éd., Bâle.

Bagatti, B., 1972, « I Giudeo-Cristiani e l'anello di Salomone », *RechSR* 60, p. 151–160.

Bakewell, G.W. & Sickinger, J.P. (éd.), 2003, *Gestures. Essays in Ancient History, Literature and Philosophy presented to Alan L. Boegehold*, Oxford.

Balin, P., 2004, « Diagnostic : Lycanthrope », dans Bianchi, Thévénaz & Mudry 2004, p. 295–305.

Ballabriga, A., 1981, « Le malheur des nains. Quelques aspects du combat des grues contre les Pygmées dans la littérature grecque », *REA* 83, p. 52–74 · 1986, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, *Recherches d'histoire et de sciences sociales* 20, Paris · 1990a, « Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque », *RHR* 207/1, p. 3–30 · 1990b, « Le périple d'Ulysse. Éléments d'analyse génétique et intertextuelle », *Lalies* 9, p. 129–140 · 1996, « Le Cent-Bras Briarée, fils de Zeus plus fort que son père. Une correction de la *Théogonie* (886–900) dans l'*Iliade* (I, 393–406) », *Kernos* 9, p. 257–270 · 1998, *Les fictions d'Homère. L'invention mythologique et cosmographique dans l'Odyssée*, Paris · 2000, « Approche du burlesque divin dans l'antiquité », dans Desclos 2000, p. 123–131.

Ballindas, A., 1861, « Glossaire de Kythnos » (en grec), *Ephêmeris tôn Philomathôn* 9, fasc. 434, p. 1873–1876.

Bar-Kochva, B., 2010, *The Image of the Jews in Greek Literature*, Berkeley – Los Angeles – Londres.

Barb, A.A., 1952, « Bois du sang, Tantale », *Syria* 29, p. 271–284 · 1953, « Diva Matrix. A Faked Gnostic Intaglio in the Possession of P.P. Rubens and the Iconology of a Symbol », *JWI* 16, p. 193–238 · 1964, « Three Elusive Amulets », *JWI* 37, p. 1–22 · 1966, « Antaura the Mermaid and the Devil's Grandmother », *JWI* 29, p. 1–23 · 1972, « Magica Varia », *Syria* 49, p. 343–357.

Barigazzi, A., 1966, « Nuovi frammenti dei Corinthiaca di Eumelo », *RFIC* 94, p. 129–148.

Bartelink, G., 1983, « ΒΑΣΚΑΝΟΣ, désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens », *OCP* 49, p. 390–406.

Basset, R., 1893/1894, *Les apocryphes éthiopiens* IV, *Les légendes de S. Tertag et de S. Sousnyos*, Paris (réimpr. Milan, 1999).

Beardsley, G.H., 1929, *The Negro in Greek and Roman Civilization. A Study of the Ethiopian Type*, *The John Hopkins University Studies in Archaeology* 4, Baltimore – Londres – Oxford.

Beaucamp, J., 2000, « Les femmes et l'Église : droit canonique, idéologie et pratiques sociales à Byzance », *Kanon* 16, p. 87–113.

Beazley, J.D., 1956, *Attic Black-Figured Vase-Painters*, Oxford (réimpr. New York, 1978).

Bechtel, F., 1971, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle.

Belayche, N., 2007, « Rites et "croyances" dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », dans Scheid 2007, p. 73–103.

Belayche, N., Brulé, P., et al. (éd.), 2005, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'antiquité, Recherches sur les rhétoriques religieuses* 5, Turnhout.

Belmont, N., 1974, « Comment on fait peur aux enfants », *Topique* 13, p. 101–125 · 1988, « L'enfant et le fromage », *L'Homme* 105, 28/1, p. 13–28 · 1998, « Les croquemitaines, une mythologie de l'enfance ? », *Le monde alpin et rhodanien* 2–4/1998, p. 7–19.

Bénazeth, D., 2005, « Calques de Baouit archivés à l'IFAO », *BIAO* 105, p. 1–11.

Benkheira, M.H., 2001a, « Analogie et allaitement dans la pensée juridique musulmane », *Bulletin de la Société des amis des sciences religieuses* 2, p. 19–31 · 2001b, « Donner le sein, c'est *comme* donner le jour. La doctrine de l'allaitement dans le sunnisme médiéval », *Studia Islamica* 92, p. 5–52.

Bent, J.T., 1966, *Aegean Islands, the Cyclades or Life Among the Insular Greeks*, Chicago.

Benveniste, É., 1948, « L'expression du serment en Grèce ancienne », *RHR* 133/134, p. 81–94.

Bérard, J., 1957, *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité*, 2ème éd. rev., Paris (1ère éd. 1941).

Bérard, C., Bron, C. & Pomari, A. (éd.), 1987, *Images et Société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse* (*Actes du Colloque international, Lausanne, 8–11 février 1984*), *Cahiers d'archéologie romande* 36, Lausanne.

Berlioz, J., 1982, « Masques et croquemitaines. À propos de l'expression "Faire barbo" au Moyen Âge », *Le monde alpin et rhodanien* 10, p. 221–234.

Bernand, É., 1969, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine, Recherches sur la poésie épigrammatique des Grecs en Égypte, Annales littéraires de l'Université de Besançon* 98, Paris.

Bernand, A., 1991, *Sorciers grecs*, Paris.

Bernand, P. & Salviat, F., 1962, « Inscriptions de Thasos », *BCH* 86, p. 578–611.

Berza, M. & Stănescu, E. (éd.), 1976, *Actes du XIVe congrès international des études byzantines* (*Bucarest, 6–12 septembre 1971*) 3, Bucarest.

Besques, S., 1972, *Musée national du Louvre. Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains* III, *Époques hellénistique et romaine. Grèce et Asie Mineure*, Paris.

Bettelheim, B., 1976, *Psychanalyse des contes de fées*, trad. T. Carlier, Paris.

Bettini, M., 1998, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Turin · 2004, « Construire l'invisible. Un dossier sur le double dans la culture classique », *Mètis* n.s. 2, p. 217–230.

Beurlier, E., 1890, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*, Paris.

Bianchi, O., Thévénaz, O. (éd.) & Mudry, P. (dir.), 2004, *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique* (*Actes du Colloque international, Lausanne, 20–22 mars 2003*), Berne – Berlin – Bruxelles – Francfort – New York – Oxford – Vienne.

Bieber, M., 1961, *The History of Greek and Roman Theater*, Princeton, New Jersey.

Bios, S., 1921a, « Traditions de Chios » (en grec), et 1921b, « Commentaire sur les traditions susmentionnées » (en grec), *Laographia* 8, p. 427–439 et p. 440–446.

Björck, G., 1944, *Apsyrtus, Julius Africanus et l'hippiatrique grecque*, *Recueil de travaux publiés par l'Université d'Uppsala* 1944/4, Uppsala – Leipzig.

Blok, J. & Mason, P. (éd.), 1987, *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam.

Blum, R. & Blum, E., 1970, *The Dangerous Hour. The Lore of Crisis and Mystery in Rural Greece*, Londres.

Boardman, J., 1974, *Athenian Black Figure Vases. A Handbook*, Norwich · 1975, « Herakles, Peisistratos and Eleusis », *JHS* 95, p. 1–12 · 1991, « A Monstrous Pet », dans *Stips Votiva. Papers presented to C.M. Stibbe*, éd. M. Gnade, Amsterdam, p. 7–10.

Bodson, L., 1981, « Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes », *AC* 50, p. 57–78 · 1989, « L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours », dans Couret & Oge 1981, p. 525–547.

Boehringer, S., 2004, « "Ces monstres de femmes". Topique des "thaumata" dans les discours sur l'homosexualité féminine aux premiers siècles de notre ère », dans Bianchi, Thévénaz & Mudry 2004, p. 53–98.

Bœspflug, F. & Dunand, F. (dir.), 1997, *Le comparatisme en histoire des religions* (*Actes du Colloque international de Strasbourg, 18–20 septembre 1996*), Paris.

Bœspflug, F. & Lossky, N. (éd.), 1987, *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d'images religieuses* (*Actes du Colloque International Nicée II, Paris, 2–4 octobre 1986*), Paris.

Boll, F., 1909, « Griechische Gespenster », *ARW* 12, p. 149–151.

Bölte, F., 1921, « Kirphis », *RE* 21, p. 507–508.

Bonfante, L., 1989, « Nudity as a Costume in Classical Art », *AJA* 93, p. 543–570.

Bonnechere, P., 1994, *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, *Kernos* suppl. 3, Athènes – Liège · 2013, « Victime humaine et absolue perfection dans la mentalité grecque », dans Bonnechere & Gagné 2013, p. 21–60.

Bonnechere, P. & Gagné, R. 2013, *Sacrifices humains. Perspectives croisées et repré-*

sentations – Human Sacrifice. Cross-cultural perspectives and representations, Religions. Comparatisme – Histoire – Anthropologie 2, Liège.

Bonner, C., 1908, « Varia », *CPh* 3/3, p. 330–333 · 1943, « The Technique of Exorcism », *HThR* 36, p. 39–49 · 1950, *Studies in Magical Amulets, chiefly Graeco-Egyptian, University of Michigan Studies, Humanistic Series* 49, Ann Arbor – Londres · 1951, « Amulets chiefly in the British Museum. A Supplementary Article (plates 96–100) », *Hesperia* 20, p. 301–345.

Borgeaud, P., 1979, *Recherches sur le dieu Pan, Bibliotheca Helvetica Romana* 17, Genève · 1996, *La mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris · 2000, « Spectres et démons de midi (1934–1937) », *Europe* 78, fasc. 859–860, p. 114–125 · 2001, « La langue et les noms des dieux dans la perspective d'une pratique antique de la comparaison », Conférence du 30-5-2001 à l'EPHE · 2003, « La comparaison en histoire des religions antiques », *Mètis* n.s. 1, p. 9–33 · 2004, « L'enfance au miel dans les récits antiques », dans Dasen 2004, p. 113–126 · 2007, « Rites et émotions. Considérations sur les Mystères », dans Scheid 2007, p. 189–222.

Borthwick, E.K., 1968, « Seeing Weasels : the Superstitious Background of the Empusa Scene in the *Frogs* », *CQ* 18/2, p. 200–206.

Bouché-Leclercq, A., 1879–1882 (2003), *Histoire de la divination dans l'antiquité. Divination hellénique et divination italique*, préf. S. Georgoudi, Grenoble (1ère éd. Paris, 1879–1882).

du Boulay, J., 1986, « Women-Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece », dans Dubisch 1986, p. 139–168.

Boutouras, A.C., 1931, *Les superstitions du peuple grec et leur interprétation* (en grec), Athènes.

des Bouvrie, S. (éd.), 2002, *Myth and Symbol I, Symbolic phenomena in ancient Greek Culture* (*Papers from the first international symposium on symbolism at the University of Tromsø, June 4–7, 1998*), *Papers from the Norwegian Institute at Athens* 5, Bergen · 2002a, « The Definition of Myth. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture », dans des Bouvrie 2002, p. 11–69.

Bowie, A.M., 1993, *Aristophanes. Myth, Ritual and Comedy*, Cambridge.

Braccini, T., 2012, *La fata dai piedi di mula*, Milan.

Branousis, L.I. (éd.), 1956, *Aphierôma eis tên Hêpeiron: eis mnêmên Christou Soulê (1892–1951)*, Athènes.

Brea, L.B., 1956, *Akrai, Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale* 3, *Monografie Archeologiche della Sicilia* 1, Catania.

Brecht, F.J., 1930, *Motiv- und Typengeschichte des Griechischen Spottepigramms*, *Philologus* suppl. 22/2, Leipzig.

Bremmer, J., 1983a, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton · 1983b, « The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium », *ZPE* 50, p. 173–186 · 1984, « Greek Maenadism Reconsidered »,

ZPE 55, p. 267–286 · 1987a (éd.), *Interpretations of Greek Mythology*, Londres (2ème éd. 1988) · 1987b, « The Old Women of Ancient Greece », dans Blok & Mason 1987, p. 191–215 · 1999, « Fosterage, Kinship and the Circulation of Children in Ancient Greece », *Dialogos, Hellenic Studies Review* 6, p. 1–20 · 2002, « Appendix : Magic and Religion », dans Bremmer & Veenstra 2002, p. 267–271 · 2011, « Initiation into the Eleusinian Mysteries : A "Thin" Description », dans C.H. Bull et al. (éd.), *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature : Ideas and Practices. Festschrift for Einar Thomassen*, Leyde, p. 375–397.

Bremmer, J. & Veenstra, J.R. (éd.), 2002, *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period, Groningen Studies in Cultural Change* 1, Louvain – Paris – Dudley, Ma.

Brenk, F., 1977, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, *Mnemosyne* suppl. 48, Leyde.

Brijder, H.A.G., 1988, « Apish Performances in the 6th Cent. BC », dans Christiansen & Melander 1988, p. 62–70.

Brill, J., 1981, *Lilith ou la Mère obscure*, Paris.

Brisson, L., 1976, *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale*, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain* 55, Leyde · 1997, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris.

Brommer, F., 1984, *Herakles* II, *Die unkanonischen Taten des Helden*, Darmstadt.

Brower, R., 1971, « Visual and Verbal Translation of Myth », dans Geertz 1971, p. 155–184.

Brown, P., 1969, « The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire », *JRS* 59, p. 92–103 (repris dans : *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972, p. 94–118) · 1970 (1972), « Sorcery, Demons and the Rise of Christianity : from Late Antiquity into the Middle Ages », *Witchcraft Confessions and Accusations : Association of Social Anthropologists Monographs* 9, p. 17–45 (repris dans : *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, Londres, 1972, p. 119–146).

Brown, C.G., 1991, « Empousa, Dionysus and the Mysteries. Aristophanes, *Frogs*, 285 ff. », *CQ* 41/1, p. 41–50.

Brulé, P., 1986, « Arithmologie et polythéisme », dans *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité* (*Besançon, 25–26 avril 1984*), *Lire les polythéismes* 1, *Centre de recherches d'histoire ancienne* 68, Paris, p. 35–47 · 1998, « Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines) », *Kernos* 11, p. 13–34.

Brulé, P. & Vendries, C. (éd.), 2001, *Chanter les dieux. Musique et religion dans l'antiquité grecque et romaine* (*Actes du colloque du 16 au 18 décembre 1999, Rennes et Lorient*), Rennes.

Buffière, F., 1956, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.

Burkert, W., 1959, « *STOICHEION*. Eine semasiologische Studie », *Philologus* 103 (1/2),

p. 167–197 · 1972, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischen Opferinnen und Mythen*, RGVV 32, Berlin – New York · 1979, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles – Londres · 1981, *Glaube und Verhalten : Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen*, dans Rudhardt & Reverdin 1981, p. 91–133 · 1983, *Homo Necans, the Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trad. P. Ping, Berkeley – Los Angeles – Londres · 1985, *Greek Religion Archaic and Classical*, trad. J. Raffan, Oxford (1ère éd. Stuttgart, 1977) · 1992, *The Orientalizing Revolution, Near Eastern Influence in the Early Archaic Age*, trad. E.M. Pinder & W. Burkert, Londres – Cambridge, Ma.

Buschor, E., 1927, « Die Affen-Inseln », *MDAI* (*A*) 52, p. 230–234.

Buxton, R., 1987, « Wolves and Werewolves in Greek Thought », dans Bremmer 1987a, p. 60–79 · 1996, *La Grèce de l'imaginaire : les contextes de la mythologie*, trad. M. Wechsler-Brüderlein, Paris (1ère éd. Cambridge, 1994) · 2009, *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*, Oxford.

Cacouros, M., 2002, « La magie à Byzance », dans Koenig 2002, p. 307–340.

Cahen, É., 1929, *Callimaque et son œuvre poétique*, Paris.

Caillois, R., 1937a, « Les démons de midi », *RHR* 115, p. 142–173 · 1937b, « Les démons de midi. Suite », *RHR* 116, p. 54–120 · 1937c, « Les démons de midi. Suite et fin », *RHR* 116, p. 143–186 · 1938, *Le mythe et l'homme*, Paris.

Calame, C., 1996, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne.

Cameron, A. & Kuhrt, A. (éd.), 1983, *Images of Women in Antiquity*, Londres – Canberra.

Canobbio, S., 1998, « Les croquemitaines du Piémont occidental. Premier inventaire », *Le monde alpin et rhodanien* 2–4/1998, p. 67–80.

Cantarella, E., 2000, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'antiquité classique*, trad. N. Gallet, Paris (1ère éd. Milan, 1991).

Carastro, M., 2006, *La cité des mages. Penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble.

Carloni, G. & Nobili, D., 1975, *La mauvaise mère* (*phénoménologie et anthropologie de l'infanticide*), trad. R. Maggiori, Paris (1ère éd. Rimini – Florence, 1975).

Carnoy, H. & Nicolaïdès, J., 1889, *Traditions populaires de l'Asie Mineure. Littératures populaires* 28, Paris (réimpr. 1967).

Carrière, J.-C., 1997, « Les métamorphoses des mythes et la crise de la Cité dans la Comédie Ancienne », dans Thiercy & Menu 1997, p. 413–442.

Casabona, J., 1966, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, *Publications des annales de la faculté des lettres* 56, Aix-en-Provence.

Casadio, G. & Johnston, P.A. (éd.), 2009, *Mystic Cults in Magna Graecia*, Austin.

CASTER, M., 1937, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, CUF, *Collection d'études anciennes*, Paris.

CÈBE, J.-P., 1966, *La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal*, *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 206, Paris.

CHADWICK, H. (éd.), 1959, *The Sentences of Sextus, A Contribution to the History of Early Christian Ethics*, Cambridge · 1967, *The Early Church*, Harmondsworth.

CHAMOUX, F., 1984, « Coroibos à Mégare », dans *Hommages à Lucien Lerat* I, *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 294, p. 181–187.

CHANIOTIS, A. & DUCREY, P. (éd.), 2013, *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome : Texts, Images, Material Culture*, *Habes* 55, Stuttgart.

CHASIOTIS, G.C., 1866 (1983), *Collection de chants populaires d'Épire* (en grec), éd. K. TEFARIKIS, *Bibliothêkê historikôn meletôn* 178, Athènes.

CHATZIDAKIS, N.G., 1912, « Phonétiques » (en grec), *Athéna* 24, p. 15–47.

CHATZIGAKIS, A.K., 1960, « Folklore d'Aspropotamos (de Pindos de Trikala) » (en grec), *Philologikê Prôtochronia* 17, p. 147–148.

CHATZIIOANNOU, K.P., 1937, « Mélanges folkloriques provenant des chroniqueurs chypriotes » (en grec), *Paphos* 2, p. 299–307 (repris dans : *Ta en diaspora*, Nicosie, 1969, p. 50–61) · 1985, « Gellô-Gillou est-elle la personnification démoniaque de l'anémie méditerranéenne ? » (en grec), *Laographikê Kupros* 15, fasc. 35, p. 1–4.

CHÉHAB, M.H., 1986, *Fouilles de Tyr, La nécropole* IV, *Description des fouilles*, *BMB* 36, Paris.

CHIRASSI COLOMBO, I., 1994, « Mostri da ricordare e da inventare », dans PIGNATO 1994, p. 33–44.

CHIRASSI COLOMBO, I. & SEPPILLI, T. (éd.), 1998, *Sibille e Linguaggi Oracolari* (*Atti del Convegno Internazionale di Studi : Macerata – Norcia 20–24 Septembre 1994*), Pise – Rome.

CHOURMOUZIADIS, N.C., 1974, *Saturika* (en grec), *Bibliothêkê genikês paideias* 4, Athènes (réimpr. 1984).

CHRISTIANSEN, J. & MELANDER, T. (éd.), 1988, *Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery* (*31 août–4 septembre 1987*), Copenhague.

CHRISTIDIS, A.-F., 1997, « L'usage magique de la langue » (en grec), dans *Langue et magie, textes de l'antiquité* (en grec), Athènes, p. 52–62.

CHRISTOVASSILIS, C., 1932, « Le château de la Néraïde » (en grec), *Nea Hestia* 12, fasc. de Noël, p. 60–66.

CHRYSANTHOPOULOU-FARRINGTON, B., 1999, « Le mauvais œil chez les Grecs d'Australie : identité, continuité et modernisation » (en grec), *Archaiologia* 72, p. 22–30.

CLARK, R.J., 2009, « The Eleusinian Mysteries and Vergil's "Appearance-of-a-Terrifying-Female-Apparition-in-the-Underworld" Motif in *Aeneid* 6 », dans CASADIO & JOHNSTON 2009, p. 190–203.

Clauss, J.J. & Johnston, S.I. (éd.), 1997, *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*, Princeton, p. 21–43.

Clédat, J., 1904–1906, *Le monastère et la nécropole de Baouît, Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire* 12/1 et 2, Le Caire · 1910, s.v. *Baouït*, DACL II/1, col. 203–251.

Clinton, K., 1974, *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries, TAPhS* 64/3, Philadelphie · 1992, *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries* (*The Martin P. Nilsson Lectures on Greek Religion, 19–21 November 1990, Swedish Institute at Athens*), *Acta Instituti Atheniensis Regni Sveciae* 11, Stockholm.

Cohen, S.J.D., 1987, « Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagogue », dans Levine 1987, p. 159–181.

Congourdeau, M.-H., 1993, « Regards sur l'enfant nouveau-né à Byzance », *REB* 51, p. 161–176 · 1996, « Le traducteur grec de Rhazès sur la variole », dans Garzya 1996, p. 99–111 · 2004, « Genèse d'un regard chrétien sur l'embryon », dans Dasen 2004, p. 349–362.

Cook, A.B., 1894, « Animal Worship in the Mycenaean Age », *JHS* 14, p. 81–169 · 1904, « The European Sky-God », *FL* 15, p. 264–315 · 1914–1940, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge (réimpr. New York, 1964).

Corbeill, A., 2004, *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome*, Princeton – Oxford.

Cosentino, A., 2002, « La tradizione del re Salomone come mago ed esorcista », dans Mastrocinque 2002, p. 41–59.

da Costa-Louillet, G., 1954, « Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles », *Byzantion* 24, p. 179–263 et 453–512.

Cotte, H.J., 1944, *Poissons et animaux aquatiques du temps de Pline*, Gap.

Couret, A. & Oge, F. (éd.), 1981, *Histoire et animal, Homme-Animal-Société* 3, Toulouse.

Crum, W.E., 1905, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, Londres.

Crusius, O., 1893, « Akko », *RE* 1, col. 1171–1173 · 1894, « Alphito », *RE* 1/2, col. 1637.

Cuffel, A. & Britt, B. (éd.), 2007, *Religion, Gender, and Culture in the Pre-Modern World*, New York.

Cuisenier, J. (dir.), Abry, C., Devos, R. & Raulin, H. (éd.), 1979, *Les sources régionales de la Savoie*, Paris.

Curbera, J.B., 1999, « Maternal Lineage in Greek Magical Texts », dans Jordan, Montgomery & Thomassen 1999, p. 195–203.

Currie, B., 2002, « Euthymos of Locri : A Case Study in Heroization in the Classical Period », *JHS* 122, p. 24–44.

D'Arcy Thompson, W., 1936, *A Glossary of Greek Birds*, Londres – Oxford (réimpr. Hildesheim, 1966) · 1947, *A Glossary of Greek Fishes, St. Andrews University Publications* 45, Londres.

Dagron, G., 1984, « Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », dans Leroux 1984, p. 419–430 · 1998, « Ja-

mais le dimanche », dans *ΕΥΨΥΧΙΑ, Mélanges offerts à Hélène Ahrweiler* I, *Byzantina Sorbonensia* 16, Paris, p. 165–175.

Dähnhardt, O., 1907, *Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden* I, Leipzig – Berlin.

Dalton, O.M., 1924, « A Gold Pectoral Cross and an Amuletic Bracelet of the Sixth Century », dans *Mélanges offerts à M. Gustave Schlumberger* II, Paris, p. 386–390.

Darthou, S., 2000, *Poséidon en terre d'Athènes : un dieu entre séisme et fondation*, thèse de doctorat EPHE, Paris.

Dasen, V., 1993, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece, Oxford Monographs on Classical Archaeology*, Oxford · 2003, « Les amulettes d'enfants dans le monde gréco-romain », *Latomus* 62, p. 275–289 · 2004 (éd.), *Naissance et petite enfance dans l'antiquité* (*Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre–1er décembre 2001*), *Orbis Biblicus et Orientalis* 203, Fribourg – Göttingen.

Daumas, M., 1998, *Cabiriaca. Recherches sur l'iconographie du culte des Cabires, De l'archéologie à l'histoire*, Paris.

Daux, G., 1958, « Notes de lecture », *BCH* 82, p. 358–367 · 1972, « Stèles funéraires et épigrammes », *BCH* 96, p. 503–566.

Davies, M.I., 1987, « Merkins and Mode », dans Bérard, Bron & Pomari 1987, p. 243–248 · 1990, « Asses and Rams : Dionysiac Release in Aristophanes' *Wasps* and Attic Vase Painting », *Mètis* 5/1–2, p. 169–183.

Delatte, A. & Derchain, P., 1964, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris.

Delatte, A. & Josserand, C., 1934, « Contribution à l'étude de la démonologie byzantine », dans *Mélanges Bidez* I, *AIPhO* 2, Bruxelles, p. 207–232.

Delatte, L., 1957, *Un office byzantin d'exorcisme* (*Ms. de la Lavra du Mont Athos, Q 20*), *Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres, Mémoires* 52/1, Bruxelles.

Delaye, E., 1937, « Baptême », dans Viller, Cavallera & de Guibert 1937–1995, col. 1218–1230.

Delcourt, M., 1938, *Stérilités mystérieuses & naissances maléfiques dans l'antiquité classique, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 83, Liège – Paris · 1957, *Héphaïstos ou la légende du magicien, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège* 146, Paris · 1958, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique, Mythes et Religions*, Paris · 1966, « Tydée et Mélanippe », *SMSR* 37/2, p. 139–188.

Demont, P., 1978, « Remarques sur le sens de *trephô* », *REG* 91, p. 358–384.

Denis, A.-M., 1970, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 1, Leyde.

Deonna, W., 1948, « Les crucifix de la vallée de Saas (Valais) : Sol et Luna, histoire d'un thème iconographique (deuxième article) », *RHR* 133/134, p. 49–102 · 1956, « Laus Asini. L'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 34, p. 5–46, 338–364, 632–658.

Desclos, M.-L. (dir.), 2000, *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble.

Detienne, M., 1963, *La notion de daïmôn dans le pythagorisme ancien*, Paris · 1970, « Le phoque, le crabe et le forgeron », dans *Hommages à Marie Delcourt*, *Latomus* 114, Bruxelles, p. 219–233 · 1972, « Entre bêtes et dieux », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6, *Destins du cannibalisme*, p. 231–246 · 1977a, *Dionysos mis à mort*, Paris · 1977b, « Mythes grecs et analyse structurale : controverses et problèmes », dans Gentile & Paioni 1977, p. 69–89 · 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris · 1994, (éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris · 1998, *Apollon le couteau à la main*, Paris · 2000, *Comparer l'incomparable*, Paris.

Detienne, M. & Svenbro, J., 1979, « Les loups au festin ou la Cité impossible », dans Detienne & Vernant 1979, p. 215–237.

Detienne, M. & Vernant, J.-P., 1974, *Les ruses de l'intelligence, la mètis des Grecs*, Paris · 1979 (éd.), *La cuisine du sacrifice*, Paris.

Detlef, C. & Müller, G., 1974, « Von Teufel, Mittagsdämon und Amuletten », *JbAC* 17, p. 91–102.

Devereux, G., 1975, « Les chevaux anthropophages dans les mythes grecs », *REG* 88, p. 203–205.

Dickie, M.W., 1995, « The Fathers of the Church and the Evil Eye », dans Maguire 1995, p. 9–34.

Diehl, E., 1919, « *Karkinos* », *RE* 20, col. 1951.

Dietrich, B.C., 1965, *Death, Fate and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, *University of London Classical Studies* 3, Londres.

Dillon, M., 1995, « By Gods, Tongues, and Dogs : The Use of Oaths in Aristophanic Comedy », *Greece & Rome* 42/2, p. 135–151 · 2002, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Londres – New York.

Dilthey, K., 1872, « Ueber die von E. Miller herausgegebenen griechischen Hymnen », *RhM* 27, p. 375–419.

Dion, P.-E., 1976, « Raphaël l'Exorciste », *Biblica* 57, p. 399–413.

Djéribi, M., 1988, « Le Mauvais œil et le lait », *L'Homme* 105, 28/1, p. 35–47.

Dodds, E.R., 1959, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley · 1965, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, New York – Londres · 1973, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford.

Douglas, M., 1971, *De la souillure. Essais sur les notions de pollution et de tabou*, Paris.

Drettas, G., 1985, « Questions de vampirisme », *Études Rurales* 97/98, p. 201–218.

Drexler, W., 1897–1902a, s.v. *Onokentauroi*, et 1897–1902b, s.v. *Onoskelis*, dans Roscher 1884–1937, III, col. 914–915 et col. 916–918.

Drioton, É., 1944, « Trois documents pour l'étude de l'art copte », *Bulletin de la société d'archéologie copte* 10, p. 69–89.

DUBISCH, J. (éd.), 1986, *Gender & Power in Rural Greece*, Princeton.

DUBOIS, P., 1982, « Glacé d'effroi. Les Figures de la Peur ou de l'expression à la représentation », *Traverses* 25, p. 137–147.

DUBOIS, M. & HAUVETTE-BESNAULT, A., 1881, « Inscriptions de l'île de Cos », *BCH* 5, p. 201–240.

DUCATI, P., 1910a, « Esegesi di alcune urne etrusche », *RAL*, 5ème sér., 19, p. 161–180 · 1910b, « Le pietre funerarie felsinee », *Monumenti Antichi, Reale Accademia dei Lincei* 20 (réimpr. Mainz, 1981), col. 357–724.

DUMONT, J., 2001, *Les animaux dans l'antiquité grecque*, Paris.

DUNAND, F. & LÉVÊQUE, P. (éd.), 1975, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité* (*Colloque de Besançon, 22–23 octobre 1973*), *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 46, Leyde.

DUNBABIN, K.M.C. & DICKIE, M.W., 1983, « *Invida rumpantur pectora*. The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art », *JbAC* 26, p. 7–37.

DUPONT, F., 1972, « Se reproduire ou se métamorphoser », *Topique* 9/10, *Sens du corps*, p. 139–160.

DURAND, J.-L., 1979, « Du rituel comme instrumental », dans DETIENNE & VERNANT 1979, p. 167–181.

DURAND, J.-L. & LISSARRAGUE, F., 1983, « Héros cru ou hôte cuit : histoire quasi cannibale d'Héraklès chez Busiris », dans LISSARRAGUE & THELAMON 1983, p. 153–167.

DURVYE, C., 2005, *Édition critique commentée du livre XX de Diodore de Sicile*, thèse de doctorat de l'Université Paris-Sorbonne, Paris.

EBELING, E., 1938, s.v. *Dämonen*, *Reallexikon der Assyriologie* 2, p. 107–113.

EHRENBERG, V., 1965, *Polis und Imperium. Beiträge zur alten Geschichte*, Zurich – Stuttgart.

EITREM, S., 1925, *Papyri Osloenses* I, *Magical Papyri*, Oslo · 1966, *Some Notes on the Demonology of the New Testament*, *SO* suppl. 20, 2ème éd. rev., Oslo (1ère éd. *SO* suppl. 12, 1950).

ELDERKIN, G.W., 1955, *Mystic Allusions in the Frogs of Aristophanes*, Princeton.

ELLINGER, P., 1993, *La légende nationale phocidienne. Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre d'anéantissement*, *BCH* suppl. 27, Paris.

ERCOLANI, A. (éd.), 2002, *Spoudaiongeloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, *Drama* 11, Stuttgart – Weimar.

EUSTRATIADIS, S., 1935, *Hagiologion de l'Église orthodoxe* (en grec), Athènes.

FABRE-SERRIS, J. (éd.), 2000, *Mythes et/ou philosophie dans les textes grecs et latins sur les origines de l'humanité* (*Actes des journées d'études des 13 et 14 novembre 1998*), *Uranie* 9.

FAHD, T., 1971, « Anges, démons et djinns en Islam », *Sources Orientales* 8, *Génies, anges et démons, Égypte, Babylonie, Israël, Islam*, Paris, p. 153–214.

Faraone, C.A., 1992, *Talismans and Troyan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford – New York.

Faraone, C.A. & Obbink, D. (éd.), 1991, *Magika Hiera, Ancient Greek Magic and Religion*, New York – Oxford.

Farnell, L.R., 1896, *The Cults of the Greek States* 2, Oxford (réimpr. Chicago, 1971) · 1921, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford (réimpr. 1970).

Favret-Saada, J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, *Bibliothèque des sciences humaines*, Paris.

Fédida, P., 1972, « Le cannibale mélancolique », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6, *Destins du cannibalisme*, p. 123–127.

Fehling, D., 1974, *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde* (*Phallische Demonstration – Fernsicht – Steinigung*), *Zetemata, Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft* 61, Munich.

Feissel, D., 1984, « Notes d'épigraphie chrétienne vii », *BCH* 108, p. 545–579.

Feldman, T., 1965, « Gorgo and the Origins of Fear », *Arion* 4, p. 484–494.

Feydit, F., 1973, « Ul, Al et Thapgha », *Bazmavep* 1, p. 227–246.

Fögen, M.T., 1995, « Balsamon on Magic : From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law », dans Maguire 1995, p. 99–115.

Fontenrose, J., 1959, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley – Los Angeles.

Forbes Irving, P.M.C., 1990, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford.

Foskolou, V., 2005, « The Virgin, the Christ-child and the Evil Eye », dans Vassilaki 2005, p. 251–262.

Fragaki, E.K., 1978, *La médecine populaire de la Crète* (en grec), Athènes.

Frank, C., 1910, « Zu babylonischen Beschwörungstexten », *ZA* 24, p. 157–165.

Frankfurter, D., 1995, « Narrating Power : the Theory and Practice of the Magical *Historiola* in Ritual Spells », dans Meyer & Mirecki 1995, p. 457–476 · 2000, « Amuletic Invocation of Christ for Health and Fortune », dans Valantasis 2000, p. 340–343.

Frazer, J.G., 1924, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, introd. R. Dussaud, notes trad. E. Audra, Paris.

Freud, S., 1909 (1954), « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de 5 ans (Le petit Hans) », dans *Cinq Psychanalyses*, trad. M. Bonaparte & R.M. Lœwenstein, Paris (réimpr. 1997), p. 93–198.

Friedl, E., 1986, « The Position of Women : Appearance and Reality », dans Dubisch 1986, p. 42–52.

Friedländer, P., 1907, *Herakles. Sagengeschichtliche Untersuchungen*, *Philologische Untersuchungen* 19, Berlin.

Fritzilas, S.A., 2010, *Gorgô chthonienne. Le mythe dans la céramique grecque* (en grec), Tripoli.

Frontisi-Ducroux, F., 1975, *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris · 1995a, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Paris · 1995b, « Sadisme, voyeurisme et circularité », dans *Les yeux du corps. Le visuel dans la représentation*, Paris, p. 41–50 · 1997a, « L'œil et le miroir », dans Frontisi-Ducroux & Vernant 1997, p. 51–250 · 1997b, « L'œil et le regard en Grèce ancienne », *Iris* n^o^ hors série, p. 21–29 · 2003, *L'homme-cerf et la femme-araignée : figures grecques de la métamorphose*, Paris.

Frontisi-Ducroux, F. & Lissarrague, F., 1983, « De l'ambiguïté à l'ambivalence : un parcours dionysiaque », *AION ArchSt.* 5, p. 11–32 · 1988, « L'expérience grecque du vin », *Études Champenoises* 6, p. 79–92.

Frontisi-Ducroux, F. & Vernant, J.-P., 1997, *Dans l'œil du miroir*, Paris.

Fulghum Heintz, M., 2003, « Magic, Medicine, and Prayer », dans Kalavrezou 2003, p. 275–305.

Furtwängler, A., 1885, *Beschreibung des Vasensammlung im Antiquarium* (*Königliche Museen zu Berlin*) I, Berlin · 1886–1890, s.v. *Herakles*, dans Roscher 1884–1937, I/2, col. 2221.

Gager, J.G., 1992, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York – Oxford.

Gardner, P., 1963, *Catalogue of Greek Coins, Thessaly to Aetolia. A Catalogue of Greek Coins in the British Museum*, Bologne.

Garland, R., 1992, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, Ithaca – New York.

Garzya, A. (éd.), 1996, *Storia e ecdotica dei testi medici greci* (*Atti del II Convegno Internazionale, Paris, 24–26 mai 1994*), Naples.

Gaster, M., 1887, *Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature and its Relation to the Folk-lore of Europe during the Middle Ages*, Londres · 1891, *Chrestomathie Română* I, Leipzig – Bucarest · 1900, « Two Thousand Years of a Charm Against the Child-stealing Witch », *FL* 11/2, p. 129–162 · 1909, « Birth (jewish) », dans Hastings 1909, II, p. 652–659.

Geertz, C. (éd.), 1971, *Myth, Symbol and Culture*, New York.

Gentile, D. & Paioni, G. (éd.), 1977, *Il mito greco* (*Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 7–12 mai 1973*), Rome.

Georgacas, D.J., 1960, « Greek and Other Terms for "Tapeworm" and "Ravenous Hunger" », dans *Aphierôma stê mnêmê tou Manolê Triantaphullidi*, Thessalonique, p. 475–552.

Georgiadou, A. & Larmour, D.H.J., 1997, « Lucian's Vine-Women (*VH*, 1, 6–9) and Dio's Libyan Women (*Orat.* 5) : Variations on a Theme », *Mnemosyne* 50, p. 205–209 · 1998, *Lucian's Science Fiction Novel True Histories, Interpretation and Commentary*, *Mnemosyne* suppl. 179, Leyde – Boston – New York.

Georgoudi, S., 1968, « Sant' Elia in Grecia », *SMSR* 39/2, p. 293–319 · 1979, « L'égorgement sanctifié en Grèce moderne : les "Kourbánia" des saints », dans Detienne & Vernant 1979, p. 271–307 · 1986, « Jeunes gens, jeunes filles et monde animal : éléments du discours grec ancien sur la jeunesse », *Actes du colloque international Historicité de l'enfance et de la jeunesse*, Athènes, p. 219–225 · 1988, « La mer, la mort et le discours des épigrammes funéraires », *AION. Archeologia e Storia antica* 10, p. 53–61 · 1990a, « Bachofen, le matriarcat et le monde antique. Réflexions sur la création d'un mythe », dans Schmitt-Pantel 1990, p. 477–491 · 1990b, *Des chevaux et des bœufs dans le monde grec* (*Réalités et représentations animalières à partir des livres XVI et XVII des Géoponiques*), Paris – Athènes · 1998, « Les porte-parole des dieux : réflexions sur le personnel des oracles grecs », dans Chirassi Colombo & Seppilli 1998, p. 315–365 · 1999, « À propos du sacrifice humain en Grèce ancienne : remarques critiques », *ARG* I/1, p. 61–82 · 2001a, « "Ancêtres" de Sélinonte et d'ailleurs : le cas des Tritopatores », dans Hoffmann 2001, p. 152–163 · 2001b, « La procession chantante des Molpes de Milet », dans Brulé & Vendries 2001, p. 153–171 · 2002, « Gaia/Gê : entre mythe, culte et idéologie », dans des Bouvrie 2002, p. 113–134.

Georgoudi, S., Koch-Piettre, R. & Schmidt, F. (dir.), 2005, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, *Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses* 124, Turnhout.

Georgoudi, S. & Vernant, J.-P. (dir.), 1996, *Mythes grecs au figuré de l'antiquité au baroque*, Paris · 1996a, « Préface », dans Georgoudi & Vernant 1996, p. 11–23.

Gernet, L., 1924 (1968), « Sur l'exécution capitale : à propos d'un ouvrage récent », *REG* 37, p. 261–293 (repris dans : *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, 1968, p. 175–211) · 1935, « La légende de Procnè et la date du "Tèreus" de Sophocle », dans *Mélanges offerts à M. Octave Navarre*, Toulouse, p. 207–218 · 1936 (1982), « Dolon le loup », dans *Mélanges Franz Cumont*, *AIPhO* 4, Bruxelles, p. 189–208 (repris dans : *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, p. 201–223) · 1948 (1982), « La notion mythique de la valeur en Grèce », *Journal de Psychologie* 41, p. 415–462 (repris dans : *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, p. 121–179) · 1984, « Le droit pénal de la Grèce ancienne », dans *Du châtiment dans la cité, Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique* (*Table Ronde de Rome, 9–11 novembre 1982*), *Collection de l'École française de Rome* 79, Paris – Rome, p. 9–35.

Ghilus, I.S., 2006, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Londres – New York.

Giannobile, S., 2002, « Medaglioni magico-devotionali della Sicilia tardoantica, *JbAC* 45, p. 170–201 · 2003, « Braccialetto di bronzo siciliano con *incipit* del salmo 90 (91) », *Kokalos* 49, p. 129–132 · 2004, « Un dialogo tra l'arcangelo Michele e il demone *Abyzou* in un'iscrizione esorcistica cipriota », *Mediterraneo Antico* VII/2, p. 727–750 · 2005/2006, « Filatterio contro il mal di testa nella tomba di *Iulia* », *JbAC* 48/49, p. 53–66.

GINOUVÈS, R., 1962, *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 200, Paris.

GIOVANNINI, G., 2008, « Empusa e le Erinni di Oreste : Ar. *Ra.* 270ss. ed Eur. *Or.* 268–306 a confronto », *Eikasmos* 19, p. 95–101.

GLOTZ, G., 1904, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris (réimpr. New York, 1973).

GOLDEN, M., 1990, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore – Londres.

GONZÁLEZ TERRIZA, A.A., 1996, « Los rostros de la Empusa. Monstruos, heteras, niñeras y brujas : aportación a una nueva lectura de Aristófanes "Ec." 877–1111 », *Cuadernos de Filologia Clásica, Estudios griegos e indoeuropeos* 6, p. 261–300.

GOROVEI, A., 1902, « Traditions populaires des Roumains », *Revue des traditions populaires* 17, p. 521–535.

GOULD, J., 1980, « Law, Custom and Myth. Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens », *JHS* 100, p. 38–59.

GOURMELEN, L., 2004, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentation de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne, CUF, Collection d'études anciennes* 129, Paris.

GRABAR, A., 1974, « Amulettes byzantines du Moyen Âge », dans *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, p. 531–541.

GRAEF, B. & LANGLOTZ, E., 1911, *Die antiken Vasen von der Akropolis zu Athen* I/2, Berlin.

GRAF, F., 1974, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *RGVV* 33, Berlin – New York · 1991, « Prayer in Magic and Religious Ritual », dans FARAONE & OBBINK 1991, p. 188–213 · 1994, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris · 1996, « Adrasteia », *DNP* 1, col. 129–130 · 1998, (éd.), *Ansichten Griechischer Rituale* (*Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 16–18 mars 1996*), Stuttgart – Leipzig · 1999, « Katabasis », *DNP* 6, col. 327–329.

GRAMMONT, M., 1895, *La dissimilation consonnantique dans les langues indo-européennes et dans les langues romanes*, Dijon.

GREEN, J.R., 1994, *Theatre in Ancient Greek Society*, Londres – New York.

GREENFIELD, R., 1988, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam · 1989, « Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gulou : the Typology of the Greek Literary Stories », *Byzantina* 15, p. 83–142 · 1995, « A Contribution to the Study of Palaeologan Magic », dans MAGUIRE 1995, p. 117–153.

GRIESSMAIR, E., 1966, *Das Motiv der Mors Immatura in den griechischen metrischen Grabinschriften, Commentationes Aenipontanae* 17, Innsbruck.

GRILLET, B., 1975, *Les femmes et les fards dans l'antiquité grecque*, Lyon.

GROSDIDIER DE MATONS, J., 1976, « Psellos et le monde de l'irrationnel », *T&Mbyz* 6, *Recherches sur le XIe siècle*, p. 325–349.

GROTTANELLI, C. & LINCOLN, B., 1998, « A Brief Note on (Future) Research in the History of Religions », *Method & Theory in the Study of Religion* 10, p. 311–325 (1ère publication : *Occasional Papers, Center for Humanistic Studies, Université du Minnesota* 4, 1984–1985, p. 2–15).

GRUPPE, O., 1906, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich (réimpr. New York, 1975).

GUARDUCCI, M., 1967, *Epigrafia greca* I, Rome.

DE GUBERNATIS, A., 1874, *Mythologie zoologique ou les légendes animales*, trad. P. REGNAUD, Paris.

GUÉPIN, J.-P., 1968, *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy*, Amsterdam.

GUTHRIE, W.K.C., 1957, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Londres.

VON HAHN, J.G., 1854, *Albanesische Studien*, Iéna (réimpr. *Bibliothêkê historikôn meletôn* 152, Athènes, 1981) · 1864 (1918), *Griechische und Albanesische Märchen*, Munich – Berlin.

HALL, H.R., 1911, « Demons and Spirits : Coptic », dans HASTINGS 1911, IV, p. 584.

HALLIDAY, W.R., 1927, *Greek and Roman Folklore*, New York · 1933, *Indo-European Folk-Tales and Greek Legend*, Cambridge.

HALM-TISSERANT, M., 1988, « Sur l'évolution du gorgoneion à Corinthe et à Athènes, dans la peinture de vases du haut archaïsme », dans CHRISTIANSEN & MELANDER 1988, p. 211–221 · 1989, « Folklore et superstition en Grèce classique. *Lamia* torturée ? », *Kernos* 2, p. 67–82 · 1993, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris · 1998, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, *CUF*, *Collection d'Études Anciennes* 125, Paris.

HAMILTON, R.W. & CATTING, H.W. (éd.), 1967, *Select Exhibition of Sir John and Lady Beazley's Gifts to the Asmolean Museum 1912–1966*, Londres.

HANSEN, W., 2002, *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*, Ithaca – Londres.

HARDING, P., 1987, « Rhetoric and Politics in fourth-century Athens », *Phoenix* 41/1, p. 25–39.

HARRAUER, C., 1999, « Der korinthische Kindermord. Eumelos und die Folgen », *WS* 112, p. 5–28.

HARRIS, E.M., 1995, *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford – New York.

HARTOG, F., 1991, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 2ème éd. rev., Paris (1ère éd. 1980).

HASPELS, C.H.E., 1936, *Attic Black-Figured Lekythoi*, *Travaux et mémoires EFA* 3, Paris.

HATZISTELIOU-PRICE, T., 1978, *Kourotrophos, Cults and Representation of the Greek Nursing Deities*, *Studies of the Dutch Archaeological and Historical Society* 8, Leyde.

HEDREEN, G.M., 1992, *Silens in Attic Black-figure Vase-painting*, Ann Arbor, 1992.

HEFELE, C.J., 1907, *Histoire des conciles* I, 2, Paris.

HEIL, A., 2000, « Herakleiodionysos am Scheideweg. Die Empusa-Szene (Aristophanes, *Ranae* 285–311) », *GB* 23, p. 53–58.

HENDERSON, J., 1987, « Older Women in Attic Old Comedy », *TAPhA* 117, p. 105–129 · 1991, *The Maculate Muse, Obscene Language in Attic Comedy*, New York – Oxford.

HENRICHS, A., 1981, « Human Sacrifice in Greek Religion : Three Case Studies », dans RUDHARDT & REVERDIN 1981, p. 195–235 · 1991, « Namenlosigkeit und Euphemismus : Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama », dans HOFMANN & HARDER 1991, p. 161–201.

HEPDING, H., 1924, « Kleine Beiträge zu magischen Formeln », *HBV* 13, p. 119–125.

HÉRITIER, F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris · 1984, « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique », dans AUGÉ & HERTZLICH 1984, p. 123–154.

HERRMANN, L., 1964, « Recherches sur Dion de Pruse et le traité du Sublime », *AC* 33, p. 73–85 · 1971, « Tertullianiana », *Latomus* 30/1, p. 151–155.

HERRMANN, W., 1999, s.v. *Baal Zebub*, *DDD*, p. 154–156.

HERTER, H., 1943 (1975), « Zu der neuen Ausgabe Horapollons », dans *Kleine Schriften*, éd. E. VOGT, *Studia et Testimonia Antiqua* 15, Munich, p. 528–534 (1ère publication : *RhM* 92/1, 1943, p. 26–35) · 1950 (1975), « Böse Dämonen im frühgriechischen Volksglauben », dans *Kleine Schriften*, éd. E. VOGT, *Studia et Testimonia* Antiqua 15, Munich, p. 43–75 (1ère publication : *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 1, 1950, p. 112–143).

HERZFELD, M., 2002, *Ours once more. Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, trad. gr. M. SARIGIANNIS, Athènes (1ère éd. Austin, 1982).

HICKS, E.L., 1888, « A Sacrificial Calendar from Cos », *JHS* 9, p. 323–337.

HILD, J.-A., 1904, s.v. *Lamia*, *DAGR* III/2, p. 908.

HIRZEL, R., 1909, *Die Strafe der Steinigung, Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 27/7, Leipzig.

HÖCKMANN, U. & KRUG, A. (éd.), 1977, *Festschrift für Frank Brommer*, Mainz.

HÖFER, O., DREXLER, W. & STOLL, H.W., 1894–1897, s.v. *Lamia*, dans ROSCHER 1884–1937, II/2, col. 1818–1821.

HOFFMANN, G. (éd.), 2001, *Les pierres de l'offrande. Autour de l'œuvre de Christoph W. Clairmont*, Zurich.

HOFMANN, H. & HARDER, A. (éd.), 1991, *Fragmenta dramatica, Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen.

HOOPER, F.A., 1961, *Funerary Stelae from Kom Abou Billou, The University of Michigan, Kelsey Museum of Archaeology Studies* 1, Ann Arbor.

VAN HOORN, G., 1951, *Choes and Anthesteria*, Leyde.

HOPFNER, T., 1921–1924, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber* I et II, Leipzig.

HOPMAN, M.G., 2012, *Scylla. Myth, Metaphor, Paradox*, Cambridge – New York.

HUGUES, D.D., 1991, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, Londres – New York.

HUTTER, M., 1999, s.v. *Lilith*, *DDD*, p. 520–521.

IMELLOS, S., 1965, « Exorcismes de Gellô provenant de manuscrits d'Amorgos » (en grec), *ELA* 17, p. 40–52.

IOANNOU, G. (éd.), 1978, *Ballades* (en grec), Athènes.

IVANOW, W., 1926, « Muhammadan Child-killing Demons », *Man* 26, p. 195–199.

JACOB, C., 1982, « La topographie de la peur », *Traverses* 25, p. 51–60.

JANKO, R., 2002, « The Derveni Papyrus : an Interim Text », *ZPE* 141, p. 1–62.

JEANMAIRE, H., 1951, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris.

JOANNOU, P., 1950, « Les croyances démonologiques au XIe siècle à Byzance », dans *Actes du VIe Congrès International d'Études Byzantines* (*Paris, 27 juillet–2 août 1948*) I, Paris, p. 245–260.

JOBBÉ-DUVAL, É., 1924 (2000), *Les morts malfaisants* (*Larvae, Lemures*) *d'après le droit et les croyances populaires des Romains*, 2ème éd., Chambéry (1ère éd. Paris, 1924).

JOHNSON, S.E., 1984, « The Present State of Sabazios Research », *ANRW* II/17/13, p. 1583–1613.

JOHNSTON, S.I., 1990, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, *American Classical Studies* 21, Atlanta · 1994, « Penelope and the Erinyes : *Odyssey* 20.61–82 », *Helios* 21/2, p. 137–159 · 1995, « Defining the Dreadful : Remarks on the Greek Child-killing Demon », dans MEYER & MIRECKI 1995, p. 361–387 · 1997, « Corinthian Medea and the Cult of Hera Akraia », dans CLAUSS & JOHNSTON 1997, p. 44–70 · 1999, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – Londres · 2002, « The Testament of Solomon from Late Antiquity to the Renaissance », dans BREMMER & VEENSTRA 2002, p. 35–49.

JOISTEN, C., 1979, « La littérature orale », dans CUISENIER, ABRY, DEVOS & RAULIN 1979, p. 601–620.

JOISTEN, C. & ABRY, A., 1998, « Les croque-mitaines en Dauphiné et Savoie : l'enquête Charles Joisten », *Le monde alpin et rhodanien* 2–4/1998, p. 21–56.

JOLY, R., 1955, « L'exhortation au courage (*tharrein*) dans les mystères », *REG* 68, p. 164–170.

JORDAN, D.R., 1976, « CIL VIII 19525 (B). 2*QPVVLVA = Q*(*VEM*) *P*(*EPERIT*) *VVLVA* », *Philologus*, 120, p. 127–132 · 1992, « The inscribed lead tablet from Phalasarna », *ZPE* 94, p. 191–194 · 2000, « A Personal Letter Found in the Athenian Agora », *Hesperia* 69, p. 91–103.

JORDAN, D.R., MONTGOMERY, H. & THOMASSEN, E. (éd.), 1999, *The World of Ancient Magic* (*Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens, 4–8 May 1997*), *Papers from the Norwegian Institute at Athens* 4, Bergen.

DE JORIO, A., 1832 (2000), *Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity*, trad. comm. A. KENDON, Indianapolis.

Josserand, C., 1937, « Io et le taon », *AC* 6, 1937, p. 259–263.

Jost, M., 2005, « Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallisto », *Kernos* 18, p. 347–370.

Jourdan, F. (éd.), 2003, *Le papyrus de Derveni, Vérité des mythes. Sources*, Paris.

Kafantaris, K., 1988a, *L'arbre au serpent. Contes populaires grecs* (en grec), Athènes · 1988b, *L'homme de la lune. Contes populaires grecs* (en grec), Athènes.

Kákosy, L., 1981, « Réflexions sur le problème de Totoès », dans *Selected Papers (1956–73)*, *Studia Aegyptiaca* 7, *Études Publiées par les Chaires d'Histoire Ancienne de l'Université Loránd Eötvös de Budapest* 33, Budapest, p. 105–111 (1ère publication : *Bulletin du musée hongrois des beaux-arts* 24, 1964, p. 9–16).

Kakridis, I.T., 1978, *Les Grecs anciens dans la tradition populaire néo-grecque* (en grec), Athènes.

Kalavrezou, I. (éd.), 2003, *Byzantine Women and Their World, Harvard University Art Museums*, Cambridge, New Haven – Londres.

Kaper, O.E., 2003, *The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 119, Louvain – Paris – Dudley, Ma.

Karagiannis-Moser, E., 1997, *Le bestiaire de la chanson populaire grecque moderne*, Paris.

Karagiorga, T., 1970, *"Tête gorgonéenne". Origine et signification de la forme gorgonéenne dans le culte et l'art de l'époque archaïque* (en grec), *Bibliothêkê tês en Athênais Archeologikês Hetaireias* 69, Athènes.

Kazhdan, A.-P., 1998, « Women at Home », *DOP* 52, p. 1–17.

Keramopoullos, A.D., 1923, *L'apotumpanismos, Contribution archéologique à l'histoire du droit pénal et au folklore* (en grec), *Bibliothêkê tês en Athênais Archeologikês Hetaireias*, Athènes.

Kern, O., 1919a, « *Karkinar* », *RE* 20, col. 1951–1954 · 1919b, « Verschollenes von Porphyrios », *Hermes* 54, p. 217–219.

Keune, 1924, « *Lamiae* Tres », *RE* 23, col. 560.

Killen, A.M., 1932, « La légende de Lilith et quelques interprétations modernes de cette figure légendaire », *Revue de littérature comparée* 12, p. 277–311.

King, H., 1983, « Bound to Bleed : Artemis and Greek Women », dans Cameron & Kuhrt 1983, p. 109–127.

Klapisch-Zuber, C., 1998, « Tombeau pour le croquemitaine. Trois manières d'en prendre congé au xve siècle », *Le monde alpin et rhodanien* 2–4/1998, p. 187–201.

Klein, M., 1959, *La psychanalyse des enfants*, trad. J.B. Boulanger, Paris (1ère éd. Vienne, 1932) · 1960, *Our Adult World and its Roots in Infancy*, Somerset.

Koch-Piettre, R., 1996a, *Le corps des dieux dans les épiphanies divines en Grèce ancienne*, thèse de doctorat EPHE, Paris · 1996b, « Le dauphin comme hybride dans l'univers dionysiaque », *Uranie* 6, p. 7–36 · 2000, « Pausanias et les origines arca-

diennes de l'humanité », dans FABRE-SERRIS 2000, p. 67–96 · 2002, « Platon et l'âme défigurée », dans VAYDAT 2002, p. 139–154 · 2005a, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris · 2005b, « Précipitations sacrificielles en Grèce ancienne », dans GEORGOUDI, KOCH-PIETTRE & SCHMIDT 2005, p. 77–100.

KOENIG, Y. (dir.), 2002, *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition* (*Actes du colloque organisé par le musée du Louvre, 29–30 septembre 2000*), Paris, p. 307–340.

KOLENDO, J., 1991, « Les "déserts" dans les pays barbares. Représentations et réalités », *DHA* 17/1, p. 35–60.

KONDYLAKIS, I.D., 1884, « Le démon selon les Crétois » (en grec), *Hestia* 17, p. 317–319.

KONSTAN, D., 1986, « Poésie, politique et rituel dans les *Grenouilles* d'Aristophane », *Mètis* 1/2, p. 291–308 · 2003, « *Nemesis* and *Phthonos* », dans BAKEWELL & SICKINGER 2003, p. 74–87 · 2006, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto – Buffalo – London.

KORAÏS, A., 1832, *Atakta* (en grec) IV/1, Paris.

KOTANSKY, R., 1991, « Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets », dans FARAONE & OBBINK 1991, p. 107–137 · 1995, « Greek Exorcistic Amulets », dans MEYER & MIRECKI 1995, p. 243–277.

KOUKOULES, P., 1928, « Défixions médiévales et néo-grecques » (en grec), *Laographia* 9, p. 450–506 · 1938, « Les coutumes des Byzantins pendant la naissance et le baptême » (en grec), *Epetêris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn* 14, p. 87–146 · 1940, « Contribution au folklore crétois sous la domination vénitienne » (en grec), *Epetêris Hetaireias Krêtikôn Spoudôn*, p. 1–101 · 1948–1957, *Vie et civilisation des Byzantins* (en grec), Athènes · 1950, *Eustathe de Thessalonique, Les folkloriques* (en grec), *Hetaireia Makedonikôn Spoudôn, Epistêmonikai pragmateiai, Seira philologikê kai theologikê* 5–6, Athènes · 1958, « Mention de certaines superstitions et habitudes magiques dans les *nomokanons* » (en grec), dans *Eucharistêrion, timêtikos tomos epi tê 45etêridi tês epistêmonikês draseôs kai tê 35etêridi taktikês kathêgesias Amilka Alivizatou*, Athènes, p. 227–237.

KOURILAS, E., 1957, « Le cavalier saint Georges dans l'hagiographie et le folklore. Type populaire en Thrace » (en grec), *Archeion tou Thrakikou laographikou kai glôssikou thêsaurou* 2ème sér., 22, p. 17–136.

KOUTOULAKI, E., 1962, « "Charmes" de Kritsa en Crète » (en grec), *Laographia* 20, p. 196–203.

KROPP, A.M., 1930, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* III, *Einleitung in koptische Zaubertexte*, Bruxelles.

KRYSTALLIS, K., 1959, *Œuvres complètes* (en grec), éd. M. PERANTHIS, 2ème éd., Athènes (1ère éd. 1952).

KYRIAKIDIS, S.P., 1920, *Les femmes dans le folklore* (en grec), *Sullogos pros diadosin ôphelimôn bibliôn* 31, Athènes · 1922, *Folklore grec* I, *Monuments du langage* (en grec), Athènes.

Kyriakidou-Nestoros, A., 1975, *Études de folklore* (en grec), Athènes · 1978, *La théorie du folklore grec* (en grec), *Bibliothêkê genikês paideias* 6, Athènes.

Kyriazis, N.G., 1926, « Médecine populaire chypriote » (en grec), *Kupriaka chronika* 4, p. 1–181.

Kyrtatas, D.I., 1997, « Le problème de la magie dans le monde des premiers chrétiens » (en grec), dans *Langue et magie, textes de l'antiquité* (en grec), Athènes, p. 120–127.

Kyrtsoudis, J., 1987, *Les épouvantails des traditions populaires dans une communauté agraire contemporaine* (en grec), thèse de doctorat Université de Ioannina, Ioannina.

Labarrière, J.-L., 2004, « Phantasia : apparaître, apparence, apparition », *Mètis* n.s. 2, p. 189–191.

Labbé, Y., 1997, « Réflexions philosophiques sur la comparaison », dans Bœspflug & Dunand 1997, p. 23–43.

Lada-Richards, I., 1999, *Initiating Dionysos. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford.

Lagercrantz, O., 1897, « Griechische Etymologien », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 34, p. 382–413.

Laistner, L., 1889, *Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte*, Berlin.

Laks, A. & Most, G.W. (éd.), 1997, *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford · 1997a, « A Provisional Translation of the Derveni Papyrus », dans Laks & Most 1997, p. 9–24.

Lambert, J.-N., 1993, « L'inceste souhaité ou prohibé comme réalisant l'androgynie prêtée aux dieux », *Kernos* 6, p. 139–205.

Lambert, W.G. & Millard, A.R., 1969, *Atra-Ḫasīs, The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.

Lancellotti, M.G., 2002, « Il serpente *ouroboros* nelle gemme magiche », dans Mastrocinque 2002, p. 71–85.

Landucci Gattinoni, F., 2008, « Agatocle, Ofella e il mito di Lamia (Diod. 20.41.2–6) », *Aristonothos* 2, p. 161–175.

Lang, M., 1976, *Graffiti and Dipinti, The Athenian Agora* 21, Princeton, 1976.

Langdon, S.H., 1931, *Semitic Mythology, The Mythology of all races* 5, New York, 1931 (réimpr. 1964).

Latte, K., 1940, « Todesstrafe », *RE* suppl. 7, col. 1599–1619.

Lavagne, H., 1988, *Operosa Antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 272, Rome.

Lawson, J.C., 1909, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study in Survivals*, New York (réimpr. 1964).

Lazzarini, M.L., 1976, *Le formule delle dediche votive nella Grecia arcaica, Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, 8ème sér. 19/2, Rome.

Leclercq, H., 1907a, s.v. *Amulettes*, 1907b, s.v. *Âne*, et 1907c, s.v. *Anges*, *DACL* 1/2,

col. 1784–1860, 2041–2068, et 2080–2162 · 1929, s.v. *Leo de tribu Juda*, DACL VIII/2, col. 2526–2531 · 1950a, s.v. *Salomon*, et 1950b, s.v. *Sisinnios*, DACL XV/1, col. 588–602, et 1497–1598.

LECLERCQ-MARX, J., 1997, *La sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen Âge. Du mythe païen au symbole chrétien*, Bruxelles · 2002, « Du monstre androcéphale au monstre humanisé. À propos des sirènes et des centaures, et de leur famille, dans le haut Moyen Âge et à l'époque romane », *Cahiers de civilisation médiévale* 45, p. 55–67.

LECOUTEUX, C., 1996, « Lamia », *Enzyklopädie des Märchens* 8, Berlin – New York, col. 738–740.

LEDUC, C., 2004, « Sur la "nature véritable" du mythe en Grèce ancienne. Notes critiques », *RHR* 221/4, p. 475–500.

LEFÉBURE, E., 1909, « Le bouc des Lupercales », *RHR* 59, p. 73–81.

LEIBOVICI, M., 1971, *Génies et démons en Babylonie*, *Sources Orientales* 8, Paris.

LEINWEBER, D.W., 1994, « Witchcraft and Lamiae in *The Golden Ass* », *Folklore* 105, p. 77–82.

LEMERLE, P., 1973, « L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques », *T&MByz* 5, p. 1–144.

VON LEMM, O., 1907, « Koptische Miscellen XVI–XV », *Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de St.-Pétersbourg* 6ème sér. 1, p. 495–510.

LENCLUD, G., 1994, « Qu'est-ce que la tradition ? », dans DETIENNE 1994, p. 25–44.

LENORMANT, F., 1874, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, Paris.

LENZ, F.W., 1964, *Aristeidesstudien*, *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft* 40, Berlin.

LERAT, L., 1949, « Krisa », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire présentés à Charles Picard* II, Paris, p. 621–632 · 1952, *Les Locriens de l'Ouest*, 2 vols, *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 176, Paris.

LEROUX, J.-M. (éd.), 1984, *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe–XIIIe s.* (*Actes du Colloque International, Paris, 9–12 mars 1981*), Paris.

LESÈTRE, H., 1908a, s.v. *Lamia*, et 1908b, s.v. *Onocentaure*, dans VIGOUROUX 1895–1912, IV, col. 53–54, et 1821–1822.

LEVI, P., 1964, « A Kabirion Vase », *JHS* 84, p. 155–156.

LEVINE, L.I. (éd.), 1987, *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphie.

LÉVY, I., 1931, « *Ardaph* », *Byzantion* 6, p. 477–479.

LIGHTFOOT, J.L., 2007 *« The Sibylline Oracles ». Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*, Oxford.

LIMBERIS, V., 1991, « The Eyes Infected by Evil : Basil of Cesarea's Homily, *On Envy* », *HThR* 84/2, p. 163–184.

LISSARRAGUE, F., 1988, « Les satyres et le monde animal », dans CHRISTIANSEN & MELANDER 1988, p. 335–351.

LISSARRAGUE, F. & THELAMON, F. (éd.), 1983, *Image et céramique grecque* (*Actes du colloque de Rouen, 25–26 novembre 1982*), *Publications de l'Université de Rouen* 96, Rouen.

LLOYD, A.B., 1988, *Herodotus, Book II, Commentary 99–182*, *Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* 43, Leyde – New York – Copenhague – Cologne.

LLOYD, G.E.R., 1966, *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge · 1983, *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge.

LLOYD-JONES, H., 1967, « Heracles at Eleusis : P. Oxy. 2622 and PSI 1391 », *Maia* 19, p. 206–229.

LODDO, D. & PELEN, J.-N., 1998, « Croquemitaines d'Occitanie. L'altérité tutélaire », *Le monde alpin et rhodanien* 2–4/1998, p. 81–102.

LOOMIS, S.R., 1945, *Morgain la Fee and the Celtic Goddesses*, *Speculum* 20, p. 183–203.

LOPEZ EIRE, A., 2000, « À propos des mots pour exprimer l'idée de "rire" en grec ancien », dans DESCLOS 2000, p. 13–43.

LORAUX, N., 1981, *Les enfants d'Athéna*, Paris (réimpr. 1990) · 1984a, « Débouter le féminin ou La ruse du mythe », *Psychanalystes* 13, *Le politique et l'exclusion du féminin*, p. 3–15 · 1984b, « Le corps étranglé (quelques faits et beaucoup de représentations) », dans *Du châtiment dans la cité, Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique* (*Table Ronde de Rome, 9–11 novembre 1982*), *Collection de l'École française de Rome* 79, Paris – Rome, p. 195–224 · 1989, *Les expériences de Tirésias : le féminin et l'homme grec*, Paris · 1990, « Qu'est-ce qu'une déesse ? », dans SCHMITT-PANTEL 1990, p. 31–61 et 517–523 · 1991, « Aristophane et les femmes d'Athènes : réalité, fiction, théâtre », *Mètis* 6/1–2, p. 119–130 · 2003 (dir.), *La Grèce au féminin*, trad. fr., Paris (1ère éd. Rome – Bari, 1993) · 2003a, « Introduction. De quelques illustres inconnues », dans LORAUX 2003, p. IX–XXXVI.

LORENZONI, A., 1997, « La lêkuthos di Ar. Eccl. 1101 », *Eikasmos* 8, p. 71–81.

LOUCAS, I., 1989, « Ritual Surprise and Terror in Ancient Greek Possession-*Dromena* », *Kernos* 2, p. 97–104.

LOUKATOS, D., 1982, « Les Néréides en Grèce, êtres toujours légendaires, aussi bien maritimes que terrestres », *Le monde alpin et rhodanien* 10, p. 293–299.

LOUKOPOULOU, D., 1912/1913, « Traditions étoliennes » (en grec), *Laographia* 4, p. 425–451.

LOVEJOY, A.O. & BOAS, G., 1935, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore.

MAAS, P., 1908, « Fritz Pradel, *Griechische und Süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters* », *ByzZ* 17, p. 223–226 · 1910, « Gello », *RE* 13, col. 1005–1006.

MAASS, E., 1919, « Hekate und ihre Hexen », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 49, p. 219–231.

MACDONALD, D.B., 1965 (trad. C. PELLAT), « Ghûl », *Encyclopédie de l'Islam* II, Leyde – Paris, p. 1103–1104.

MAGUIRE, H. (éd.), 1995, *Byzantine Magic, Dumbarton Oaks Research Library and Collection*, Washington · 1995a, « Magic and the Christian Image », dans MAGUIRE 1995, p. 51–71 · 1996, *The Icons of Their Bodies, Saints and Their Images in Byzantium*, Princeton.

MAGUIRE, E.D., MAGUIRE, H.P. & DUNCAN-FLOWERS, M.J., 1989, *Art and Holy Powers in the Early Christian House, Illinois Byzantine Studies* 2, Urbana – Chicago.

MAINOLDI, C., 1984, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris.

MAKHOULY, N., 1939, « Rock-cut Tombs at El Jīsh », *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 8, p. 45–50 et pl. XXX–XXXIII.

MALKIN, I., 1987, *Religion and Colonization in Ancient Greece, Studies in Greek and Roman Religion* 3, Leyde – New York – Copenhague – Cologne.

MANGO, C., 1980, *Byzantium. The Empire of New Rome*, Londres · 1992, « Diabolus Byzantinus », *DOP* 46, p. 215–223.

MANGO, M.M., BOURAS, L. & CUTLER, A., 1991, s.v. *Lead*, dans KAZHDAN 1991, p. 1199–1200.

MANN, C., 2002, « Aristophanes, Kleon und eine angebliche Zäsur in der Geschichte Athens », dans ERCOLANI 2002, p. 105–124.

MANOLAKAKIS, E., 1896, *Karpathiaka* (en grec), Athènes.

MARAVA-CHATZINIKOLAOU, A., 1995, *Saint Mamas* (en grec), 2ème éd. rev., Athènes (1ère éd. 1953).

MARAVAL, P., 1985, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris.

MARINATOS, N., 1998, « Goddess and Monster. An Investigation of Artemis », dans GRAF 1998, p. 114–125 et 476–493.

MARQUÈS-RIVIÈRE, J., 1950, *Amulettes, talismans et pantacles dans les traditions orientales et occidentales*, Paris.

MARROU, H.-I., 1948, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris · 1977, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIe–VIe siècle*, Paris.

MARTENS, F., 1975, « À propos de l'oncle maternel ou Modeste proposition pour repenser le mariage des cousins croisés », *L'Homme* 15/3–4, p. 155–175.

MASSARO, M., 1977, « Aniles Fabellae », *SFIC* 49/1–2, p. 104–135.

MASTROCINQUE, A., 2000, « Studi sulle gemme gnostiche », *ZPE* 130, p. 131–138 · 2002 (éd.), *Atti dell'incontro di studio Gemme gnostiche e cultura ellenistica, Verona, 22–23 Ottobre 1999*, Bologne · 2002a, « Metamorfosi di Kronos su una gemma di Bologna », p. 103–118.

MATANTSÉVA, T., 1994, « Les amulettes byzantines contre le mauvais œil du Cabinet des Médailles », *JbAC* 37, p. 110–121.

MAYER, M., 1885, « Lamia », *Archäologische Zeitung* 43, p. 119–130 · 1891, « Noch einmal Lamia », *MDAI (A)* 16, p. 300–312 · 1892, « Mykenische Beiträge, II, Zur Mykenischen Tracht und Cultur », *JDAI* 7, p. 189–202.

MCDERMOTT, W.C., 1938, *The Ape in Antiquity, John Hopkins University Studies in Archaeology* 27, Baltimore.

MEGAS, G.A., 1967, « Die Moiren als funktioneller Faktor im neugriechischen Märchen », *Laographia* 25, p. 316–332 (1ère publication : KUHN, H. & SCHIER, K. (éd.), 1963, *Märchen, Mythos, Dichtung. Festschrift zum 90. Geburtstag Friedrich von der Leyens*, Munich, p. 47–62).

MEYER, M. & MIRECKI, P. (éd.), 1995, *Ancient Magic and Ritual Power, Religions in the Graeco-Roman World* 129, Leyde – New York – Cologne.

MICHAÏLIDOU-NOUAROU, M.G., 1932, *Mélanges folkloriques de Karpathos* I (en grec), *Karpathiaka Mnêmeia* 2, Athènes.

MILES, M.M., 1998, *The City Eleusinion, The Athenian Agora* 31, Princeton.

MILL, M.E., 1990, *Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition, JSNT* suppl. 41, Sheffield.

MILLET, G., 1893, « Nouvelles et correspondance », *BCH* 17, p. 638.

MINOTOU, M., 1933, *Chansons de Zante* (en grec), *Sullogê Zakunthinês Laographias* 2, Athènes.

MIRECKI, P. & MEYER, M. (éd.), 2002, *Magic and Ritual in the Ancient World, Religions in the Graeco-Roman World* 141, Leyde – Boston – Cologne.

MITSOPOULOS, N.E., 1964, « Docétistes » (en grec), dans *Thrêskeutikê kai êthikê egkuklopaideia* 5, col. 149–151.

MONTGOMERY, I.A., 1913, *Aramaic incantation texts from Nippur, University of Pennsylvania, the Museum Publication of the Babylonian Section* 3, Philadelphie.

MONTIGLIO, S., 2005, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago – Londres.

MOREAU, A., 1979, « À propos d'Œdipe : la liaison entre trois crimes, parricide, inceste et cannibalisme », *Études de littérature ancienne* 1, p. 97–127 · 1992, (éd.), *L'initiation* I, *Les rites d'adolescence et les mystères* (*Actes du colloque de Montpellier, 11–14 avril 1991*), Montpellier.

MOSS, C. & KIEFER, K. (éd.), 1995, *Byzantine East, Latin West. Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann*, Princeton.

MOSSÉ, C., 1994, *Démosthène ou les ambiguïtés de la politique*, Paris.

MOTTE, A., 2002, « Nuit et lumière dans les Mystères d'Éleusis », dans RIES & TERNES 2002, p. 91–109.

MUGLER, C., 1964, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs, Études et commentaires* 53, Paris.

MURLEY, C., 1934/1935, « Socrates and Bugaboos », *CJ* 30, p. 494.

MYLONAS, G.E., 1975, *La nécropole ouest d'Éleusis* (en grec), *Bibliothêkê tês en Athênais Archeologikês Hetaireias* 81, Athènes.

Myrivilis, S., 1940a, « Gillou en Thrace » (en grec), *Nea Hestia* 28, p. 893–894 · 1940b, « Le littérateur et la race » (en grec), *Nea Hestia* 28, p. 722–725.

Nagy, G., 1994, *Le meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque*, trad. J. Carlier & N. Loraux, Paris (1ère éd. Baltimore, 1979).

Natsoulis, T., 1987, *Superstitions. Notes folkloriques* (en grec), Athènes.

Naveh, J. & Shaked, S., 1987, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, 2ème éd., Jérusalem (1ère éd. 1985).

Nicolaou, K. (éd.), 2002, *Toleration and Repression in the Middle Ages, National Hellenic Research Foundation, Institute for Byzantine Research, International Symposium* 10, Athènes.

Nilsson, M.P., 1955, *Geschichte der griechischen Religion, Handbuch der Altertumswissenschaft* 5/2/1, Munich (réimpr. 1967) · 1957, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund.

Ntantis, S.P., 1983, *Expressions de menace dans les inscriptions tombales paléochrétiennes grecques* (en grec), Athènes.

Nussbaum, M.C., 1997, « Serpents in the Soul : a Reading of Seneca's Medea », dans Clauss & Johnston 1997, p. 219–252.

Oeri, H.G., 1948, *Der Typ der komischen Alten in der griechischen Komödie, seine Nachwirkungen und seine Herkunft*, Bâle.

Ogden, D., 1999, *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties*, Londres – Swansea – Oakville · 2008, *Night's Black Agents. Witches, Wizards and the Dead in the Ancient World*, Londres – New York · 2013, *Drakôn : Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford.

Ohrt, F., 1925, « Namenversteck in zwei alten Segensformeln », *HBV* 24, p. 38–43 · 1936, « Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen », *HBV* 35, p. 49–58.

Oikonomidis, D.B., 1940, « Le papier de (G)yalou » (en grec), dans *Mélanges folkloriques d'Apeiranthos* I (en grec), Athènes, p. 65–70 · 1956, « Exorcismes et recettes médicinales d'un manuscrit épirote » (en grec), *Epetêris tou Laographikou Archeiou* 8, 1953/1954, p. 14–40 · 1965, « Yello dans les traditions des peuples hellénique et roumain », *Laographia* 22, p. 328–334 · 1973/1974, « Les croyances et les traditions du peuple grec à propos des Néraïdes » (en grec), *Epistêmonikê Epetêris Philosophikês Scholês*, sér. 2a 24, p. 337–355 · 1975/1976, « Gellô dans les folklores grec et roumain » (en grec), *Laographia* 30, p. 246–278.

Olender, M. (éd.), 1981, *Le racisme : mythes et sciences. Mélanges Poliakov*, Bruxelles – Paris · 1985, « Aspects de Baubô, textes et contextes antiques », *RHR* 202/1, p. 3–53.

Oliphant, S.G., 1913, « The Story of the Strix : Ancient », *TAPhA* 44, p. 133–149 · 1914, « The Story of the Strix : Isidorus and the Glossographers », *TAPhA* 45, p. 49–63.

Olszewski, M.-T., 2001, « Mauvais œil et protection contre l'envie dans la mosaïque de Cheikh Zouède au Sinaï (IVe–Ve siècle) », dans Paunier & Schmidt 2001, p. 276–301.

OTTO, W., 1969, *Dionysos, le mythe et le culte*, trad. P. LÉVY, Paris (1ère éd. Francfort, 1960).

OUSTAGIANNAKI-TACHATAKI, I., 1971, « Prières – Phylactères, Liens – Déliements d'Acharnes d'Hérakleion en Crète » (en grec), *Hellênikê Psuchê* 1, p. 57–62.

OUSTERHOUT, R. (éd.), 1990, *The Blessings of Pilgrimage*, Urbana – Chicago.

PACE, B., 1935–1949, *Arte e civiltà della Sicilia antica*, Milan – Gênes – Rome – Naples – Città di Castello.

PALAGIA, O. & TRACY, S.V. (éd.), 2003, *The Macedonians in Athens 322–229 B.C.*, Oakville.

PAPADAKI, I., 1938, *Paroles du peuple de Sitia* (en grec), Athènes.

PAPADAKIS, E.M., 1976, *Aspects de la civilisation populaire de la Crète des XVe et XVIe s. selon les sources écrites* (en grec), Athènes.

PAPANGHELIS, T.D., 1989, « About the Hour of Noon : Ovid, *Amores*, 1, 5 », *Mnemosyne* 42/1–2, p. 54–61.

PARKE, H.W., 1988, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, éd. B.C. MCGING, Londres – New York.

PARKE, H.W. & WORMELL, D.E.W., 1956, *The Delphic Oracle*, Oxford.

PARKER, R., 1983, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford · 1996, *Athenian Religion, a History*, Oxford.

PARMENTIER, L., 1913, *Recherches sur le Traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque, Mémoires publiés par la Classe des lettres et des sciences morales et politiques et la Classe des beaux-arts de l'Académie royale de Belgique* 2e sér. 11, Bruxelles.

PATERA, M., 2005, « Comment effrayer les enfants : le cas de Mormô/Mormolukê et du *mormolukeion* », *Kernos* 18, p. 371–390 · 2006/2007, « Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néo-grec », *Revue des Etudes Byzantines* 64/65, p. 311–327 · 2010, « Exorcismes et phylactères byzantins : écrire, énoncer les noms du démon », *Cahiers « Mondes anciens »* 1 [en ligne], (http://mondesanciens.revues.org/index139.html) · 2013, « Reflections on the discourse of fear in Greek sources », trad. M.A. FOWLER, dans CHANIOTIS & DUCREY 2013, p. 109–134.

PATLAGEAN, E., 1984, « Byzance et le blason pénal du corps », dans *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique* (*Table Ronde de Rome, 9–11 novembre 1982*), *Collection de l'École française de Rome* 79, Paris – Rome, p. 405–427.

PAUNIER, D. & SCHMIDT, C. (éd.), 2001, *La mosaïque gréco-romaine VIII, Actes du VIIIème colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale* (*Lausanne 6–11 octobre 1997*) II, *Cahiers d'archéologie romande* 86.

PEARSON, A.C., 1911, « Demons and Spirits », dans HASTINGS 1911, IV, p. 590–594.

PEASE, A.S., 1907, « Notes on Stoning among the Greeks and Romans », *TAPhA* 38, p. 5–18 · 1942, « Some Aspects of Invisibility », *HSPh* 53, p. 1–36.

PELLIZER, E., 1982, *Favole d'identità, favole di paura* (*Storie di caccia e altri racconti della Grecia antica*), *Biblioteca Biografica. Sezione storico-antropologica*, Rome · 1987, « Voir le visage de Méduse », *Mètis* 2/1, p. 45–60 · 1998, « Figures de croquemitaines

féminins en Grèce antique», *Le monde alpin et rhodanien* 2–4/1998, p. 141–151 · 2000, «Formes du rire en Grèce antique», dans DESCLOS 2000, p. 45–55.

PENNACCHIETTI, F., 2002, «La reine de Saba, le pavé de cristal et le tronc flottant», *Arabica* 49, 1, p. 1–26.

PERAKIS, G., 1970, «Médecine populaire» (en grec), *Amaltheia* 1, p. 54–59.

PERDIKIDIS, K., 1891, «De Lilith et de Marout» (en grec), *Ho en Kônstantinoupolei Hellênikos Philologikos Sullogos* 21, p. 160–164.

PERDRIZET, P., 1898, «Voyage dans la Macédoine première», *BCH* 22, p. 334–353 · 1903, «*Sphragis Solomônos*», *REG* 16, p. 42–61 · 1922, *Negotium perambulans in tenebris. Études de démonologie gréco-orientale*, *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg* 6, Strasbourg.

PETER, R., 1894–1897, s.v. *Lamiae tres*, dans ROSCHER 1884–1937, II/2, col. 1821.

PETERSON, E., 1926, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 41, Göttingen.

PHILONENKO, M., 1975, «Le *Poimandrès* et la liturgie juive», dans DUNAND & LÉVÊQUE 1975, p. 204–211 · 2005, «Nommer le dieu Iaô», dans BELAYCHE, BRULÉ et al. 2005, p. 423–426.

PICARD, C., 1938, «Néreides et Sirènes: observations sur le folklore hellénique de la mer», *Études d'archéologie grecque*, *Annales de l'École des Hautes Études de Gand* 2, p. 127–153 · 1957, «La Sphinge tricéphale dite "panthée" d'Amphipolis et la démonologie égypto-alexandrine», *CRAI*, p. 35–46 · 1958, «La Sphinge tricéphale dite "panthée" d'Amphipolis et la démonologie égypto-alexandrine», *Monuments et Mémoires publiées par la Fondation Eugène Piot* 50, p. 49–84 · 1961, «Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte», *RA* II, p. 129–176.

PICCALUGA, G., 1968, *Lycaon. Un tema mitico*, Rome.

PIGNATO, C. (éd.), 1994, *Il mostro, il vicino, l'alieno*, *Quaderni del Circolo Semiologico Triestino* 2, Trieste · 1994a, «Introduzione», dans PIGNATO 1994, p. 7–11.

PIRENNE-DELFORGE, V., 1994, *L'Aphrodite grecque*, *Kernos* suppl. 4, Athènes – Liège.

PITTAKIS, K.S., 1852, «Matière à utiliser pour prouver que les habitants actuels de la Grèce sont les descendants des Grecs anciens» (en grec), *AEph* 30, p. 644–664.

VAN DER PLAS, D. (éd.), 1987, *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, *Studies in the History of Religions* 51, Leyde – New York – Copenhague – Cologne.

PLEKET, H.W., 1981, «Religious History as the History of Mentality: the "Believer" as Servant of the Deity in the Greek World», dans VERSNEL 1981, p. 152–192.

PLOSS, H. & RENZ, B., 1911, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker* I, Leipzig.

POLITIS, A., 1998, *Années romantiques. Idéologies et manières de pensée en Grèce de 1830 à 1880* (en grec), *Theôria kai meletes historias* 14, 2ème éd. rev., Athènes (1ère éd. 1993) · 2000, *Le vide mythologique* (en grec), Athènes · 2006, *Les traces du temps* (en grec), Athènes · 2010, *Le chant démotique* (en grec), Herakleion.

Politis, N.G., 1871, « Mythologie néo-grecque. Néraïdes » (en grec), *Parthénon* 1, p. 489–496, 560–664 et 601–605 · 1871–1874, *Étude sur la vie du peuple grec. Mythologie néo-grecque* · 1878, « Le mythe des gorgones chez le peuple grec » (en grec), *Parnassos* 2, p. 1–17 · 1896 (1980), « Proverbes populaires dans des poèmes médiévaux grecs » (en grec), *Epetêris philologikou sullogou Parnassou* 1, p. 212–226 (repris dans : *Laographika summeikta* 4, *Dêmosieumata Laographikou Archeiou* 15, Athènes, 1980, p. 401–412) · 1901, *Études sur la vie et la langue du peuple grec, Proverbes* III (en grec), *Bibliothêkê Maraslê*, Athènes · 1904, *Études sur la vie et la langue du peuple grec. Traditions* (en grec), *Bibliothêkê Maraslê*, Athènes · 1905/1906 (1921), « Symboles du mariage » (en grec), *Epetêris Panepistimiou*, p. 111–187 (repris dans : *Laographika summeikta* 2, *Dêmosieumata Laographikou Archeiou* 2, Athènes, 1921, p. 218–267) · 1909a, « Croyances concernant le cauchemar » (en grec), *Laographia* 1, p. 361–363 · 1909b (1980), « La mort de Digenis » (en grec), *Laographia* 1, p. 169–275 (repris dans : *Laographika summeikta* 4, *Dêmosieumata Laographikou Archeiou* 15, Athènes, p. 94–185) · 1912 (1980), « Les chants populaires grecs à propos de la drakontoktonie de saint Georges » (en grec), *3ème colloque archéologique international*, Rome, 1912, p. 185–235 (repris dans : *Laographika summeikta* 4, *Dêmosieumata Laographikou Archeiou* 15, Athènes, 1980, p. 210–249) · 1918a, « Les noms des Néraïdes et des Anaskelades » (en grec), *Lexikographikon Archeion tês mesês kai neas hellênikês* 5, Athènes, p. 17–32 · 1918b, « Rites d'accouchement » (en grec), *Laographia* 6, p. 299–346.

Pollard, J., 1977, *Birds in Greek Life and Myth, Aspects of Greek and Roman Life*, Plymouth.

Porter, J.R., 1994, *Studies in Euripides' Orestes*, *Mnemosyne* suppl. 128, Leyde – New York – Cologne.

Pouderon, B., Hunzinger, C. & Kasprzyk, D. (éd.), 2001, *Les personnages du roman grec* (*Actes du colloque de Tours, 18–20 novembre 1999*), Lyon.

Pradel, F., 1907, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, *RGVV* III/3, Giessen.

Pratt, L., 2000, « The Old Women of Ancient Greece and the Homeric *Hymn to Demeter* », *TAPhA* 130, p. 41–65.

Préaux, G., 1960, « Deus Christianorum Onocoetes », dans *Hommages à Léon Herrmann*, *Latomus* 44, Bruxelles – Berchem, p. 639–654.

Preisendanz, K., 1930, « Marmaraoth », *RE* 28, col. 1881 · 1939, « Onokentauros », *RE* 35, col. 487–491.

Preller, L., 1854, *Griechische Mythologie* I, Leipzig.

Pritchett, W.K., 1971, *The Greek State at War* III, *Religion*, Berkeley – Los Angeles – Londres.

Provatakis, T.M., 1980, *Le diable dans l'art byzantin* (en grec), Thessalonique.

Psychogiou-Ioannidi, H., 1980, « Néraïdes. Leur croyance et culte en Élide » (en

grec), *Éleiaka* 2ème sér. 16, p. 1136–1143 · 1983, « De la mythologie populaire du Pont. Les *maïsses* » (en grec), *Archeion Pontou* 38, p. 564–576.

Puech, H.-C., 1933, « *Mormôtos*. À propos de Lycophron, de Rab et de Philon d'Alexandrie », *REG* 46, p. 311–333.

Pulleyn, S., 1997, *Prayer in Greek Religion*, Oxford.

Pypine, N.A. & Spasovic, V.D., 1881, *Histoire des littératures slaves. Bulgares, Serbo-Croates, Yougo-Russes*, trad. du russe E. Denis, *Bibliothèque slave*, Paris.

Quantin, F., 1992, « Gaia oraculaire : tradition et réalités », *Mètis* 7/1–2, p. 177–199.

Radcliffe-Brown, A.R., 1969, *Structure et fonction dans la société primitive*, trad. comm. F. & L. Marin, Paris, ch. 1, « Le frère de la mère en Afrique du Sud », p. 83–102 (Conférence du 9 juillet 1924 publiée dans : *South African Journal of Science* 21, p. 542–555).

Rakoczy, T., 1996, *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter. Eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur, Classica Monacensia* 13, Tübingen.

Réau, L., 1959, *Iconographie de l'art chrétien* 3, Paris.

Reho-Bumbalova, M., 1983, « Un vaso inedito del pittore di Theseus », *BABesh* 58, p. 53–60.

Reinach, S., 1899–1900, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques*, 2 vols, Paris.

Reinhold, M., 1972, *Past and Present. The Continuity of Classical Myths*, Toronto.

Reinsberg, C., 1993, *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, trad. gr., Athènes (1ère éd. Munich, 1989).

Reitzenstein, R., 1904, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig.

Remotti, F., 1994, « Antropologia : elaborazione culturale dell'alterità », dans Pignato 1994, p. 13–22.

Resnick, I.M. & Kitchell, K.F., 2007, « "The Sweepings of Lamia". Transformations of the Myths of Lilith and Lamia », dans Cuffel & Britt 2007, p. 77–104.

Ries, J. & Ternes, C.-M. (éd.), 2002, *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions* (*Actes du colloque tenu à Luxembourg, 29–31 mars 1996*), *Homo Religiosus* sér. II 1, Turnhout.

Robert, L., 1963, *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine* I, *Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul* 13, Paris · 1965, « D'Aphrodisias à la Lycaonie : compte rendu du vol. VIII des *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* », dans *Hellenica, Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquité grecques* 13, Paris, p. 264–271 · 1967, *Monnaies grecques. Types, légendes, magistrats monétaires et géographie*, *Hautes études numismatiques* 1, Genève – Paris · 1981, « Amulettes grecques », *JS*, p. 3–44.

Robert, J. & Robert, L. (éd.), 1976, « Lydie », *BE* 1976/2, *REG* 89, p. 540–544.

Rohde, E., 1928, *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. A. Reymond, Paris, 1928 (2ème éd. rev., Fribourg, 1898 ; 1ère éd. Fribourg – Leipzig 1893–1894).

ROMAGNOLI, E., 1907, « Ninfe e Cabiri », *Ausonia*, fasc. 1, p. 141–185.

ROMAIOS, K.A., 1955, « Les Kallikantzaroi » (en grec), dans *Petits essais*, Thessalonique, 1955, p. 264–296 (1ère publication : *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 19, 1947, p. 49–78) · 1956, « Monobuza » (en grec), dans BRANOUSIS 1956, p. 215–236.

ROSCHER, W.H., 1884–1890a, s.v. *Akko*, et 1884–1890b, s.v. *Alphito*, dans ROSCHER 1884–1937, I, col. 210–211 et 259 · 1890, *Über Selene und Verwandtes, Studien zur Griechischen Mythologie und Kulturgeschichte* 3, Leipzig · 1897, *Das von der "Kynanthropie" handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abhandlungen der Philologisch-Historischen Classe der königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 17, Leipzig.

ROSS, A., 1967, *Pagan Celtic Britain. Studies in Iconography and Tradition*, Londres – New York.

ROSS, L., 1845, *Reisen auf den griechischen Inseln des ägäischen Meeres* 3, Stuttgart – Tübingen.

ROUSE, W.H.D., 1899, « Folklore from the southern Sporades », *FL* 10, p. 150–185.

ROUX, G., 1976, *Delphes, son oracle et ses dieux*, Paris.

VON RUDDLOFF, R., 1999, *Hekate in Ancient Greek Religion*, Winnipeg.

RUDHARDT, J., 1992, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, 2e éd., *Antiquités/Synthèses* 3, Paris (1ère éd. Genève, 1958).

RUDHARDT, J. & REVERDIN, O. (éd.), 1981, *Le sacrifice dans l'Antiquité, Entretiens Hardt sur l'antiquité classique* 27, Genève.

RÜHFEL, H., 1988, « Ammen und Kinderfrauen im klassischen Athen », *AW* 19/4, p. 43–57.

RUSSELL, J., 1982, « The Evil Eye in Early Byzantine Society », *JÖByz* 32/3, p. 539–548 · 1995, « The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period », dans MAGUIRE 1995, p. 35–49.

RZACH, A., 1923, « Sibyllen », *RE* II/A/2, col. 2075.

SAFRAN, L. (éd.), 1998, *Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium*, Pennsylvanie.

SAÏD, S., 1987, « Deux noms de l'image en grec ancien : idole et icône », *CRAI*, p. 309–330 · 2000, « Dio's Use of Mythology », dans SWAIN 2000, p. 161–186.

SANCASSANO, M., 1997, « Il mistero del serpente : Retrospettiva di studi e interpretazioni moderne », *Athenaeum* 85, p. 355–390.

SARADI-STAMOULI, E., 1928, « Mélanges folkloriques » (en grec), *Thrakika* 1, p. 403–421.

SASS, K., 1984, s.v. *Bogomiles, Dictionnaire des Religions*, *PUF*, p. 180–185.

SCARPI, P., 1982, « L'espace de la transgression et l'espace de l'ordre. Le trajet de la famille du mythe de Téreus au mythe de Kéléos », *DHA* 8, p. 213–225 · 2002, (éd.), *Le Religioni dei Misteri* I, *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Rome.

SCHÄFER, P., 1997, *Judaeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Londres – Cambridge, Ma.

Scheid, J. (éd.), 2007, *Rites et croyances dans les religions du monde romain, Entretiens Hardt sur l'antiquité classique* 53, Vandœuvres – Genève.

Scheid, J. & Svenbro, J., 1997, « Le comparatisme, point de départ ou point d'arrivée ? », dans Bœspflug & Dunand 1997, p. 293–307.

Schlumberger, G., 1892, « Amulettes byzantins anciens destinés à combattre les maléfices & maladies », *REG* 5, p. 73–93.

Schmidt, B., 1871, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenistische Alterthum*, Leipzig · 1877, *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*, Leipzig.

Schmitt Pantel, P. (dir.), 1990, *Histoire des femmes en Occident* I, *L'antiquité*, Paris · 1990a, « L'histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui », dans Schmitt Pantel 1990, p. 493–503.

Schnapp-Gourbeillon, A., 1981, *Lions, héros, masques, les représentations de l'animal chez Homère*, Paris.

Scholem, G., 1971, « Lilith », *Encyclopaedia Judaica* 11, Jérusalem, col. 245–249.

Schürer, E., 1909, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II, *Die inneren Zustände*, Leipzig.

Schwab, M., 1897, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale, Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions de l'Institut* 10/2, Paris, 1897 (réimpr. Milan, 1989).

Schwenn, Geyer, Lenschau & Groag, 1924, « Lamia », *RE* 23, col. 544–547.

Scobie, A., 1977, « Some Folktales in Graeco-Roman and Far Eastern Sources », *Philologus* 121, p. 1–23 · 1978, « Strigiform Witches in Roman and Other Cultures », *Fabula* 19/1–2, p. 74–101.

Scurlock, J.A., 1991, « Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth : Medico-Magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia », *Incognita* 2/2, p. 135–183.

Seaford, R., 1981, « Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries », *CQ* 31/2, p. 252–275.

Sebillotte Cuchet, V., 2004, « La sexualité et le genre : une histoire problématique pour les hellénistes. Détour par la “virginité” des filles sacrifiées pour la patrie », *Mètis* n.s. 2, p. 137–161.

Seltman, C.T., 1920, « Two Heads of Negresses », *AJA* 24, p. 14–26.

Sergent, B., 1984, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris.

Seyrig, H., 1934, « Invidiae Medici », *Berytus* 1, p. 1–11 · 1935, « Tithoës, Totoës et le sphinx panthée », *ASAE* 35, p. 197–202.

Siebert, G. (éd.), 1996, *Nature et paysage dans la pensée et l'environnement des civilisations antiques, Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg* 14, Paris · 1996a, « Imaginaire et images de la grotte dans la Grèce archaïque et classique », dans Siebert 1996, p. 47–57.

Simon, C.G., 1986, *The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia*, thèse de doctorat Université de Californie, Berkeley.

Sissa, G., 1987, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, *Études de psychologie et de philosophie* 22, Paris.

Sittl, C., 1890, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig.

Skedros, J.C., 2000, « Canons of the Council in Trullo (692 c.e.) », dans Valantasis 2000, p. 289–300.

Skoda, F., 1982, *Le redoublement expressif: un universal linguistique. Analyse du procédé en grec ancien et en d'autres langues*, *Société d'études linguistiques et anthropologiques de France* 15, Paris.

Skouteri-Didaskalou, N., 1988, « "Femmes exotiques" et "femmes domestiques" » (en grec), *Ho Politis* 96, p. 52–65.

Skulsky, H., 1981, *Metamorphosis. The Mind in Exile*, Londres – Cambridge, Ma.

Smith, J.Z., 1978, « Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity », *ANRW* II/16/1, p. 425–439.

Snowden, F.M., 1970, *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience*, Cambridge, Ma.

Solmsen, F., 1897, « Vermischte Beiträge zur griechischen Etymologie und Grammatik », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 34, p. 536–560.

Sorlin, I., 1991, « Striges et Géloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition », *T&MByz* 11, p. 411–436.

Sorlin-Dorigny, A., 1891, « Phylactère alexandrin contre les épistaxis », *REG* 4, p. 287–296.

Souanno, C., 2002, *Naissance et métamorphoses du Roman d'Alexandre. Domaine grec*, Paris.

Sourvinou-Inwood, C., 1988, « Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle », dans Bremmer 1987a, p. 215–241.

Soury, G., 1942, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, *CUF*, *Collection d'Études Anciennes*, Paris.

Spandonidi, I., 1939, *Chansons d'Agoriani* (en grec), Athènes.

Speck, P., 1986, « Die Ursprünge der byzantinischen Renaissance », dans *The 17th International Byzantine Congress Major Papers*, New Rochelle – New York, p. 555–576.

Sperber, D., 1975, « Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement ? », *L'homme* 15/2, p. 5–34.

Spier, J., 1993, « Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition », *JWI* 56, p. 25–62.

Spieser, J.-M., 1997, « Comparatisme et diachronie. À propos de l'histoire de l'iconographie dans le monde paléochrétien et byzantin », dans Bœspflug & Dunand 1997, p. 383–399.

Sporn, K., 2010, « Sites naturels et paysages religieux : le cas des grottes dans le monde grec », *RHR* 227/4, p. 553–571.

Spyridakis, G.K., 1939, *Le nombre quarante chez les Byzantins et les Grecs modernes* (en grec), *Philosophikê Bibliothêkê* 4, Athènes · 1940, « Le nombre soixante-douze » (en grec), dans *Aphierôma eis K.I. Amanton* (en grec), Athènes, p. 409–418 · 1941/1942, « Exorcismes et défixions magiques de manuscrits crétois » (en grec), *Epetêris Laographikou Archeiou* 3/4, p. 60–76.

Stais, B., 1889, « Fouilles et trouvailles », *AD*, p. 225–242.

Steffen, W., 1971, « Euripides' "Skiron" und der Prolog der Lamia », *Eos* 59, p. 25–33.

Steiner, D.T., 1995, « Stoning and Sight : A Structural Equivalence in Greek mythology », *ClAnt* 14, p. 193–211.

Stella, M., 2000, « Rire de la mort. Le philosophe, la cité, le savoir », dans Desclos 2000, p. 460–467.

Stewart, C., 1991, *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton.

Strauss Clay, J., 1993, « The Generation of Monsters in Hesiod », *CPh* 88, p. 105–116.

Strittmatter, A., 1930, « Ein griechisches Exorzismusbüchlein : Ms. Car c 143b der Zentralbibliothek in Zürich », *OCP* 20/3, p. 169–178 · 1932, « Ein griechisches Exorzismusbüchlein : Ms. Car c 143b der Zentralbibliothek in Zürich. II. Texte », *OCP* 26/2, p. 125–144.

Suárez de la Torre, E., 1994, « Sibylles, mantique inspirée et collections oraculaires », *Kernos* 7, p. 179–205.

Süss, W., 1910, *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig – Berlin.

Svoboda, K., 1927, *La démonologie de Michel Psellos*, *Opera Facultatis Philosophicae Universitatis Masarykianae Brunensis* 22, Brno.

Svoronos, I.N., 1923, « *Hê skilla, ho schinokephalos Periklês kai hê stegê tou Hôdeiou autou* », *Laographia* 7, p. 137–176.

Swain, S. (éd.), 2000, *Dio Chrysostom. Politics, Letters and Philosophy*, Oxford.

Symeonoglou, S., 1985, *The Topography of Thebes from the Bronze Age to Modern Times*, Princeton.

Taaffe, L.K., 1993, *Aristophanes and Women*, Londres – New York.

Taillardat, J., 1965, *Les images d'Aristophane. Études de langue et de style*, 2e éd. rev., *CUF, Collection d'études anciennes*, Paris (1ère éd. 1962).

Tasinato, M., 2004, « *Phantasia* dans un apocryphe de l'Ancien Testament », *Mètis* n.s. 2, p. 231–249.

Tassignon, I., 1998, « Sabazios dans les panthéons des cités d'Asie Mineure », *Kernos* 11, p. 189–208.

Thiele, G., 1918, « Zur libyschen Fabel », *Philologus* 75, p. 227–231.

Thiercy, P., 1986, *Aristophane : fiction et dramaturgie*, Paris.

THIERCY, P. & MENU, M. (éd.), 1997, *Aristophane : la langue, la scène, la cité* (*Actes du colloque de Toulouse, 17–19 mars 1994*), Bari.

THOMAS, R., 1992, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge.

THOMPSON, R.C., 1903, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* I, *Luzac's Semitic Texte and Translation Series* 14, Londres.

TIERNEY, M., 1935, « *Onos agôn mustêria* », dans *Mélanges offerts à M. Octave Navarre*, Toulouse, p. 395–404 · 1937, « The Mysteries and the Oresteia », *JHS* 57/1, p. 11–21.

TING, N.-T., 1966, « The Holy Man and the Snake-Woman. A Study of a Lamia Story in Asian and European Literature », *Fabula* 8, p. 145–191.

TIVERIOS, M., 1978, « Une nouvelle représentation de l'exploit d'Héraclès avec l'hydre de Lerne (?) » (en grec), *AEph*, p. 109–118.

TORTORELLI GHIDINI, M., 1998, « Un modello arcaico di Sibilla », dans CHIRASSI COLOMBO & SEPPILLI 1998, p. 249–261 · 2000, « Lamia e Medea in Eumelo », *Vichiana* 4ème sér. 2/1, p. 1–13.

TOTTI, M., 1988, « Der griechisch-ägyptische Traumgott Apollon-Helios-Harpokrates-Tithoes in zwei Gebeten der griechischen magischen Papyri », *ZPE* 73, p. 287–296.

TRAPP, M., 2000, « Plato in Dio », dans SWAIN 2000, p. 213–239.

TROIANOS, S., 1992, « L'embryon dans le droit canon byzantin », *Éthique, La vie en question* 4, printemps 1992, p. 44–57.

TSAMPIS, G., 1999, *L'éducation à Byzance chrétienne* (en grec), *Historia tês hellênikês ekpaideusês* 5, Athènes.

TSANTANOGLOU, K., 1997, « The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance », dans LAKS & MOST 1997, p. 93–128.

TÜMPEL, K., 1894–1897, s.v. *Mormolyke*, dans ROSCHER 1884–1937, II/2, col. 3214.

TURCAN, R., 1992, « L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine : de l'orgiasme à l'initiation », dans MOREAU 1992, p. 215–233 · 2004, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, 3e tir., Paris (1ère éd. 1989).

ULRICHS, H.N., 1840, *Reisen und Forschungen in Griechenland* I, *Reise über Delphi* (*durch Phocis und Boeotien bis Theben*), Brème.

USENER, H., 1896, *Götternamen, Versuch einer Lehre von der religiosen Begriffsbildung*, Bonn (réimpr. Francfort, 1948).

USHER, S., 1999, *Greek Oratory, Tradition and Originality*, Oxford.

VALANTASIS, R. (éd.), 2000, *Religions of Late Antiquity in Practice, Princeton Readings in Religions*, Princeton – Oxford.

VARVOUNIS, M., 1994, *Aspects de la vie quotidienne des Byzantins à partir de textes hagiologiques* (en grec), Athènes.

VASSILAKI, M. (éd.), 2005, *Images of the Mother of God, Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot.

VAYDAT, P. (éd.), 2002, *L'homme défiguré. L'imaginaire de la corruption et de la défigura-*

tion (*Actes du colloque du 16–18 novembre 2000, Université Charles-de-Gaulle-Lille III*), Lille.

Veïkou, C., 1999, « Language rituel et transfert symbolique dans les pratiques de guérison du mauvais œil » (en grec), *Archaiologia* 72, p. 14–21 · 2004, *Le mauvais œil. La construction sociale de la communication visuelle* (en grec), 2ème éd., Athènes (1ère éd. 1998).

Verdière, J.-M.R., 1954, « Le Dieu qui brait », dans *Mélanges R. Goossens, La nouvelle Clio* 6, p. 322–326.

Vérilhac, A.-M., 1978–1982, *Paides aôroi. Poésie funéraire*, *Pragmateiai tês Akadêmias Athênôn* 41, Athènes.

Vermeule, E.T., 1977, « Heracles brings a Tribute », dans Höckmann & Krug 1977, p. 295–301 · 1981, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry, Sather Classical Lectures* 46, Berkeley – Londres – Los Angeles.

Vernant, J.-P., 1979a, « À la table des hommes », dans Detienne & Vernant 1979, p. 37–132 · 1979b, *Religions, histoires, raisons*, Paris, p. 105–137 · 1981, « L'autre de l'homme : la face de Gorgô », dans Olender 1981, p. 141–156 · 1984, (préf.), *La cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Lausanne – Paris · 1985a, *La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris · 1989a, « Ambiguïté et renversement. Sur la structure énigmatique d'*Œdipe roi* », dans Vernant & Vidal-Naquet 1989, p. 99–131 · 1989b, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris · 1990a, « Figuration et image », *Mètis* 5, p. 225–238 · 1990b, *Figures, idoles, masques*, Paris · 1991, « Réponses aux questions de P. Kahn, *La mort dans les yeux* », *Mètis* 6, p. 283–299 · 1996a, *Entre mythe et politique*, Paris · 1996b, « Frontières du mythe », dans Georgoudi & Vernant 1996, p. 25–42.

Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P., 1989, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* I, Paris.

Versnel, H.S., 1977, « Polycrates and his Ring. Two Neglected Aspects », *Studi Storico-Religiosi* 1, p. 17–46 · 1981 (éd.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Studies in Greek and Roman Religion* 2, Leyde · 1981a, « Religious Mentality in Ancient Prayer », dans Versnel 1981, p. 1–64 · 1987, « What Did Ancient Man See When He Saw a God ? Some Reflections on Graeco-Roman Epiphany », dans van der Plas 1987, p. 42–55 · 1990, *Ter Unus, Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism. Inconsistencies in Greek and Roman Religion* I, *Studies in Greek and Roman Religion* 6, Leyde – New York – Copenhague – Cologne · 1991, « Some Reflections on the Relationship Magic-Religion », *Numen* 38/2, p. 177–197 · 2002, « The Poetics of the Magical Charm, an Essay in the Power of Words », dans Mirecki & Meyer 2002, p. 105–158.

Veyne, P., 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris.

Vian, F., 1963, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartiates*, *Études et Commentaires* 48, Paris.

VIGNERON, P., 1968, *Le cheval dans l'antiquité gréco-romaine* (*des guerres médiques aux grandes invasions*). *Contribution à l'histoire des techniques*, Nancy.

VIKAN, G., 1984, « Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium », *DOP* 38 (*Symposium of Byzantine Medicine*, éd. J. SCARBOROUGH), p. 65–86 (repris dans : VIKAN 2003) • 1990a, « Art and Marriage in Early Byzantium », *DOP* 44, p. 145–163 (repris dans : VIKAN 2003) • 1990b, « "Guided by Land and Sea". Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium », dans OUSTERHOUT 1990, p. 74–92 (repris dans : VIKAN 2003) • 1991/1992, « Two Byzantine Amuletic Armbands and the Group to which They Belong », *JWAG* 49/50, p. 33–51 (repris dans : VIKAN 2003) • 1995, « Icons and Icon Piety in Early Byzantium », dans MOSS & KIEFER 1995, p. 569–576 (repris dans : VIKAN 2003, p. 1–16) • 1998, « Byzantine Pilgrims' Art », dans SAFRAN 1998, p. 229–266 (repris dans : VIKAN 2003) • 1999, « Magie et expression imagée dans l'antiquité tardive » (en grec), *Archaiologia* 71, p. 17–24 • 2003, *Sacred Images and Sacred Power in Byzantium*, *Variorum Collected Studies Series* 778, Aldershot – Burlington.

VILATTE, S., 1991, « La nourrice grecque, une question d'histoire sociale et religieuse », *AC* 60, p. 5–28.

VISINTIN, M., 1997, « Di Echidna, e di altre femmine anguiformi », *Mètis* 12, p. 205–221.

VISSER, M., 1982, « Worship your Enemy: Aspects of the Cult of Heroes in Ancient Greece », *HThR* 75/4, p. 403–428.

VOGLIANO, A., 1943, « ERINNA ALAKATA I B, v. 25 sgg. (Diehl^2) », *Athenaeum* 21, p. 32–37.

VRODIS, A.G., 1934/1937, « Folklore de Rhodes » (en grec), *Laographia* 11, p. 535–594 • 1939, *Rhodiaka* (en grec), *Historikê kai Laographikê Bibliothêkê* 15, Athènes.

WACHSMUTH, C., 1864, *Das alte Griechenland im neuen* (*mit einem Anhang über Sitten und Aberglauben der Neugriechen bei Geburt, Hochzeit und Tod*), Bonn.

WALDNER, K., 2000, *Geburt und Hochzeit des Kriegers. Geschlechterdifferenz und Initiation in Mythos und Ritual der griechischen Polis*, *RGVV* 46, Berlin – New York.

WALTER, C., 1989/1990, « The Intaglio of Solomon in the Benaki Museum and the Origins of the Iconography of Warrior Saints », *Deltion tês Christianikês Archaiologikês Hetaireias* 4ème sér. 15, p. 33–42.

WARNER, M., 2000, *No Go the Bogeyman. Scaring, Mulling, and Making Mock*, Cambridge (1ère éd. 1998).

WASER, O., 1905, « Empousa », *RE* 10, col. 2542–2545.

WASER, O. & BÜRCHNER, L., 1912, « Gorgyra », *RE* 14, col. 1662–1663.

WATKINS, C., 1975, « La famille indo-européenne de grec *orchis* : linguistique, poétique et mythologie », *BSL* 70/1, p. 11–25.

WEICKER, G., 1902, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, eine mythologisch-archaeologische Untersuchung*, Leipzig.

WEST, D.R., 1991, « Gello and Lamia. Two Hellenic Daemons of Semitic Origin », *Ugarit-Forschungen* 23, p. 361–368 • 1995, *Some Cults of Greek Goddesses and Female Dae-*

mons of Oriental Origin (*especially in Relation to the Mythology of Goddesses and Daemons in the Semitic World*), *Alter Orient und Altes Testament* 233, Neukirchen.

West, M.L., 1985, *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford · 2002, « "Eumelos" : A Corinthian Epic Cycle ? », *JHS* 122, p. 109–133.

Westermarck, E., 1935, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, trad. R. Godet, Paris (1ère éd. Londres, 1933).

Wheat, J., 1992, « Terminal Sex : Feasts into Funerals in the "Ecclesiazusae" », *Pacific Coast Philology* 27, p. 166–173.

Wheatley, P., 2003, « Lamia and the Besieger : an Athenian hetaera and a Macedonian king », dans Palagia & Tracy 2003, p. 30–36.

Wiggermann, F.A.M., 1992, *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, *Cuneiform Monographs* 1, Groningen.

von Wilamowitz-Moellendorff, U., 1931, *Der Glaube der Hellenen* I, Berlin.

Will, É., 1955, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris.

Williams, M.H., 2000, « Philostratus of Athens, *the Life of Apollonius of Tyana* », dans Valantasis 2000, p. 34–49.

Winkler, J.J., 1982, « Akko », *CPh* 77, p. 137–138.

Wolters, P., 1909, « Ein Apotropaion aus Baden im Aargau », *BJ* 118, p. 257–274.

Wolters, P. & Bruns, G., 1940, *Das Kabirenheiligtum bei Theben* I, Berlin.

Worrell, W.H., 1909, « Studien zum abessinischen Zauberwesen », *ZA* 23, p. 149–183 · 1910, « Studien zum abessinischen Zauberwesen », *ZA* 24, p. 59–96 · 1914/1915, « Studien zum abessinischen Zauberwesen », *ZA* 29, p. 85–141.

Wünsch, R., 1906, « Was sich das griechische Volk erzählt », *HBV* 5/2, p. 108–124.

Xenios, N., 1999, « Le vêtement enchanté » (en grec), *Archaiologia* 72, p. 31–35.

Xenou, K.G., 1874, « Discours » (en grec), *Byron* 1, p. 701–702.

Zalesskaja, V.N., 1976, « Amulettes byzantines magiques et leurs liens avec la littérature apocryphe », dans Berza & Stănescu 1976, p. 243–247.

Zervos, J., 1918, *Chants du bon temps* (en grec), Athènes · 1958, « De l'île de Kalymnos. Traditions – Contes historiques – Superstitions – *Stoicheia* – Lieux hantés – Coutumes – Mauvais esprits » (en grec), *Dôdekanêsiakon Archeion* 3, p. 239–265.

Zeugoli-Glezou, D., 1963, *Proverbes d'Apeiranthos de Naxos* (en grec), *Laographia* suppl. 6, Athènes.

Zeugolis, G.S., 1940, « Gyllou, Gillouda, Giallou » (en grec), *Nea Hestia* 28, p. 1354–1355.

Zielinski, T., 1901, « Marginalien », *Philologus* 60, p. 1–16.

Zimbardo, R.A., 1978, « Comic Mockery of the Sacred : "The Frogs" and "The Second Shepherds' Play" », *Educational Theatre Journal* 30, 3, p. 398–406.

Zografou, A., 2010, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, *Kernos* suppl. 24, Liège.

Zotos, B.D., 1878, *Études épirotes* IV/1, *Trajet de la péninsule grecque* (en grec), Athènes.

Index nominum

PETITES CAPITALES : TOPONYMES
autres : auteurs, peuples, personnages historiques et mythiques

Abaraph 193
Abouzês, Augouzês 160, 175
Abra 201 n. 239
Abram 109, 183, 196
Abuzou 166 n. 100, 174, 175, 176, 177, 178, 194, 195, 202, 203, 204, 208, 209, 231, 235, 236, 246, 311
variantes : Abezethibou 177 n. 152
Abizion 199 n. 236
Abizou(s) 174 n. 136, 195, 199, 200, 202
Abuzath 178
Abuziou 174 n. 136
Abuzouth 178
Adiouth 178
ACARNANIE 18 n. 75, 81 n. 340
ACHAÏE 79 n. 329
Achéron 114, 115, 118, 122, 136
Achille, fils de Lamia 14, 15, 16, 70
fils de Thétis 257
ACRES 6, 30
ACROPOLE 33 n. 150
Actes de la dispute d'Archélaus avec Mani 185
Adam 1, 209, 210, 211, 213 n. 275
Adrasteia 251 n. 7, 314
Aédon 37 n. 163
AFRIQUE, Africains 5, 8, 16, 49, 60, 61 n. 257, 164
agathos daimôn 191
Agénor 8
Aitria 199
Akkadien 146
Akkô 39, 40, 41, 109
Alabasdria 186, 187, 189 n. 201, 193
ALABASTRONOPOLIS 186 n. 190
Albanais 229
Albert le Grand 72
Alciphron 265
Alcmène 256
Alcyoneus 18, 23, 24, 25, 85, 302
Alês 210 n. 266
Alexamenos 289
ALEXANDRIE 226
Allemagne 68
Alphabet de Ben Sira 211
Alphitô 39, 40, 42, 265 n. 66
Amalthée 115 n. 41
Amaraph, archange 178, 191
Amazones 229
Ambroise de Milan, saint 131 n. 99, 281
AMORGOS 156, 157, 216, 218, 223, 226 n. 319
Amphictyonie 11
Anastasie, sainte, jour de 216
Anaxilas 31, 280
Ancien Testament 280 n. 129
Andromède 26
Androphages 6, 8, 46, 90, 117
Annonciation, jour de l' 216
Anténor 108
Anthos 114 n. 39
Antoine, saint 187 n. 192, 284, 287
Antoninus Liberalis 17, 26, 45, 46, 49 n. 224, 53, 58, 84, 85, 252, 256, 301
Anu 9
Apatê 203 n. 244
APEIRANTHOS 156, 237
Aphrodite 33, 34, 287
Lamia et *Leaina* 34
Pelagia 161 n. 73
Apocalypse 167, 190, 191, 197
Apollo 197
Apa/saint XIII, 185 n. 189, 186
Apollon 11, 14, 15, 16, 22, 23, 24, 27, 28, 131 n. 99, 197, 251, 252, 265, 287, 288
Bolitinos 254 n. 25
hyperboréen 254 n. 25
Lukêgenês, *Lukeios*, *Lukios* et *Lukoktonos* 118 n. 55
Apollonios de Rhodes 271
Apollonios de Tyane 28, 30, 71, 73, 259, 260, 279, 303, 304
Apolluôn 197
Apulée 72, 287

Araaph xiii, 189, 190, 191, 192, 193
variantes : Araph 202
Ardaph 191
Arlaph xiii, 191, 192, 200
Arsaph 191
Assaf 191
Arabie, Arabes 160, 212, 213
Arachova 84
Arcadiens 116, 117
Arcésilas 260
Archélaus 185
Archiloque 98 n. 395
Argonautes 13, 127 n. 85
Argos, Argiens 27, 251
Arès 49
Aristophane 39, 42, 43, 45, 46, 47, 53, 57, 60, 62, 66, 68, 71, 107, 110, 113, 119, 125, 129, 132, 133, 135, 142, 253, 254, 255, 257, 263, 264, 265, 267, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 279 n. 125, 280 n. 127, 288 n. 156, 317
Aristote 5, 6, 17, 127, 137
Aristoxène 138
Arsenios, saint 165 n. 91
Artémidore 256
Artémis d'Éphèse 150
Arvanites 80 n. 337
Asclépios 268
Ashmounéin 185
Asie 229
Mineure xiii, 187, 193, 196 n. 223, 201, 267 n. 76
Assyriens 8
Athanase d'Alexandrie 284
Athanase d'Ancyre 131
Athéna 33 n. 150
peintre de xii, 54, 55 n. 236
Athénée 49 n. 224, 254
Athènes, Athéniens 32, 34, 36, 47 n. 218, 55, 56 n. 237, 265, 268, 269, 270
Atromêtos 264
Attês 266, 270
Attique 80 n. 337, 115, 219, 227
Augustin, saint 287
Aurélien 160, 169 n. 117
Ausitis 160
Autonoos 114 n. 39
Axios 18, 85, 302
Babel, tour de 162
Babou 142
Babylas, saint 131
Babylone 280, 286
Baouît xiii, 158 n. 55, 185, 186, 189 n. 201, 193, 203, 230, 235, 237, 246
Basile de Césarée ou le Grand, saint 131, 167 n. 106, 176, 181, 232, 306
Baskanosunê, Baskosunê 170, 178, 221, 230
Baubô 122, 124, 144 n. 141
Belle 180, 284
des belles 180, 284, 285 n. 148
des heures 284, 285
des montagnes 180, 284, 285
des serpents 284
Bélos 7, 8, 10, 15
Bethsabée 282
Bible 29 n. 128, 72, 280
Bienheureux, îles des 257
Bisisinnos 194, 203 n. 244
Bocage 298 n. 21
Boios, Boiô 49 n. 224
Bouchet, Guillaume 143
Bousiris 10, 14, 15, 58, 59
Bulgarie, Bulgares 208, 229
Burton, Robert 73

Cabeirô 66
Cabires, Cabirion 61, 66, 255 n. 28
voir aussi Karkinoi
Cadmos 8
Callimaque 25, 110 n. 23, 135
Cappadoce 210 n. 266
Carthage 8, 288, 303 n. 1
Céphalonie 81 n. 340, 226
Cerbère 57 n. 241, 58, 271, 274
Champs Élysées 257
Charcutier 119
Charente 146 n. 7
Charmide 111
Charon 253
Charybde 94, 280
Cheveux-d'or 82
Chimères 31
Chine 29, 73
Chios 216 n. 284, 220, 224, 225, 226 n. 319
Choiroboscos 47 n. 217
Christina xiii, 194, 195 n. 222
Cilicie 7 n. 26

Circé 279 n. 127, 320 n. 21
Cléanor 32
Clément d'Alexandrie 121, 130, 133
Cléoboulos 271
Cléomène 38 n. 174
Cléon 42, 43, 44, 45
Clinias 110
CŒLIUS, mont 187
Colchide 126
Constantin, fils de Christina XIII, 194, 195, 196, 197, 200, 202
Constantin V Copronyme, empereur 153 n. 36, 202
CONSTANTINOPLE 157, 160, 310, 312
Constitutions apostoliques 206
Coran 212
Corè 68, 276
CORINTHE, Corinthiens 8, 9 n. 33, 12, 13, 18 n. 74, 111, 125 n. 79, 126, 127 n. 85, 136, 137, 260, 299 n. 22, 309
Cornutus 288
Coroebos 27, 28, 251
Courétis, Courètes 18 n. 75, 302
Cratès 41 n. 190, 43, 57, 63, 109
CRÈTE 196, 217, 218, 219, 222, 223, 224, 225, 226 n. 319, 285, 286 n. 151
Crotopos 27
CYCLADES 76
Cyclope 85, 90, 135
Cyranides 127, 145, 149, 155, 235, 236 n. 349, 246, 247
CYTHÈRE 226 n. 319

Damien, Pierre 280
Danaïdes 320 n. 21
Danaos 8
Daphné 93, 94
David 190, 191, 282
De daemonibus 176, 284, 286
DELPHES, Delphiens 10, 11, 12, 13 n. 53, 15, 18, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 54, 84, 85, 252, 292, 301, 302
Déméter 68, 128, 275, 276, 292
  Melaina 116
Démétrias 33
Démétrios 274
  de Phalère 32 n. 141
  Poliorcète 32, 33, 34, 265 n. 66
Démocharès de Soli 33
Démosthène 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271 n. 92, 273, 275, 319
Dénys d'Halicarnasse 51
DERVENI, papyrus de 277
Diable, Malin, Satan 82, 99 n. 396, 101, 102, 103, 104, 130, 162 n. 80, 169, 170, 172, 175, 187 n. 192, 199, 207, 208, 227, 234, 237, 239, 240, 241, 286 n. 151, 294
  voir aussi diables
Diabolotribolousa, Diabolotriodousa 169, 170
Didon 8
Didyme l'Aveugle 130
Dioclétien, empereur 185
Diodore de Sicile 4, 5, 6, 7, 38, 45, 46, 302, 303 n. 1
Diogène 131
Diomède 114 n. 39
Dion Chrysostome 12, 26 n. 116, 28, 29, 30, 31, 32, 48, 58, 59, 120, 287, 292
Dionysos 38, 136, 141, 253, 255, 256, 257 n. 34, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 278, 288, 318
  phrygien ou thrace 268
  Sabazios 270
  Zagreus 268
  Dionysion 133, 136, 139, 141
  fête des Grandes Dionysies 255
  fête des Lénéennes 255
Domus Gelotiana 289
Doriens 132
Dosiadas 257, 260 n. 44
DOUBRI 84
Drazinountas 237
Duris de Samos 4, 14, 26, 303 n. 1

Édom 160, 186, 280, 286
ÉGINE 231
ÉGYPTE, Égyptiens 5, 8, 10, 15, 58, 93 n. 378, 94, 163, 189 n. 201, 192, 193, 204 n. 246, 214
  HAUTE- 185
Égyptos 8
ÉLEUSIS XII, 134, 135 n. 111, 255, 270, 273, 274, 275, 276, 278
EL-GISH 194 n. 220
ÉLIDE 79 n. 329, 81
Élie, saint 86, 209, 304
Élien 20, 118, 137, 256, 281

Empousai xxv, 17, 46, 51, 52, 73, 106, 259, 260, 261, 278, 280, 287, 304, 322
Ēnūma eliš 147
Epachthous 169
Épaphos 8
Ephialte 48
Épictète 131, 140, 307
Épicuriens 252
Épiphanie, jour de l' 216, 217
ÉPIRE, Épirotes 78, 81 n. 340, 88 n. 368, 229
Epôpeus 37
Érechthée 36
Érinna 111, 112
Érinyes 112, 229, 251 n. 7, 255 n. 27, 271 n. 94, 277
Érinys 275, 276, 277
Eschine 31 n. 136, 250 n. 3, 251, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 319
Eschyle 30 n. 129, 119, 141, 253
Ésope 72, 106, 120, 132
ÉTHIOPIE, Éthiopiens 206, 213, 291
ÉTOLIE 18 n. 75
Etymologicon Magnum 249, 250, 254, 270
Eumélos 12
Eunomius de Cyzique 120 n. 61
Euphamos 18 n. 75
Euphémos 18, 26, 302
EUPHRATE 158 n. 55
Euripide 10, 13, 63, 253, 255, 274, 303
EUROPE 29, 98 n. 394, 210, 247 n. 377
Eurybatos 18, 23, 24, 26, 57, 58, 70, 85, 93, 302
Eurysthée 58
Eusèbe de Césarée 71, 259, 260
Eustathe 14, 39, 41, 71, 107, 108, 114, 132, 258, 261
Euthymos 18, 19, 20, 22, 25
Évagre le Pontique 173
Évagre le Scholastique 233, 246, 252
Évangile 104, 161 n. 72, 166, 177, 184, 217, 217 n. 288
Ève 210

Fallmerayer, Jacob Phillipp 74
Favorinus 12, 32 n. 141
Festus 254
Flourês 166, 313
Frampton, George 73
FRANCE 88 n. 365

Gaia 24
Gabriel, archange 165, 190, 194, 197, 208 n. 257
Galien 132
GALILÉE 194 n. 220
Galinthias 256, 257 n. 33
Gallû 146, 147, 210, 293
Gelonos 149 n. 18
Geloudes xxv, 52, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 172, 179, 180, 184, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240 n. 361, 244, 245, 260, 287, 293, 298, 299 n. 22
  Ageloudes 149 n. 20, 225
  Anagrialoudes 225
  Gialoudes 223
  Gialloudes 216
  Gilloudes 237
Georges le juge 152, 153
  saint 86, 213, 224
Gerana 49, 50, 292
Géranomachie 49, 50
Gerontios 281
Gigantomachie 48
GIRONDE 146 n. 7
Glaucos 114 n. 39
Glaucothéa 251, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273
Glaukê 125
Goethe xxv, 3, 73
GOLGOTHA, église du ou Martyrium 175
Gorgô 48, 49, 105, 106, 113, 114, 119, 122, 123, 124, 125, 132, 136, 141, 142, 261, 274, 292, 294
  chthonienne 57
  Gorgones 35, 53, 125 n. 78, 141
  Méduse 35, 271 n. 95
Gorgura 114, 132
Grées 35, 36
Grégoire de Nazianze ou le Théologien 174, 206
Grégoire de Nysse 120
Gulou, noms de : Abuzou 174, 175, 176, 177, 178, 191 n. 206, 194, 195, 201 n. 238, 202, 203, 204, 208, 209, 231, 235, 236, 246, 311
  Adelarchou 184 n. 180
  Aigialou 225 n. 315
  Ailée 155
  Amôrou 181 n. 167

Amorphou(s) 181, 311, 313
Anabardalea 202, 212 n. 271
Bardellous 212 n. 271, 311
Buveuse de sang 183
Buzou 174, 229
Chamodrakaina 180
Cyrille 183
Damnée 183
Dardalousa 202 n. 241
Didactique 183
Douleur des mères 183
Ellou 216 n. 283
Enflammée 166 n. 101
Étrangleuse 178, 183
Folle 183
Gellou 150, 179, 223
Gelou 145, 146, 149, 151 n. 26 et 27, 172, 235
Gelouda 172
Giallou 216 n. 283
Gillô 151 n. 26, 154, 155, 175, 177, 246, 314
Gillou 283
Gilô 234, 246, 248
Gilou 146, 178
Gouphoktêr 184 n. 180
Gullô 177 n. 152
Gullou 157, 310, 311
Iallou 216 n. 283
Infidèle 183
Injustice 183, 311, 313
Impure 183
Justicière 183
Kalês 180, 284
Logique 183
Lunaire 174
Marmarô 176
Maudite 183
Melani 201 n. 239
Melchisédec 183
Menteuse 183, 243 n. 367
Méridienne/Mesêmbria 172, 173
Moiradou 180
Môrou 181 n. 167
Morphou(s) 181, 209 n. 264
Môr(r)a 179
Mouche 182, 311, 313
Pataxarea 313, 315 n. 16
Pelagia 161 n. 73
Pepelagousa 161 n. 73
Phantazoutô 181
Sabbatousa 172
Selênous 169
Skilousia 183
Solômonê 183
Solômousa 183
Sophotatê 183
Souillée 183
Straggalia 178
Striga 209 n. 264
Thounêakou 184 n. 180
Volante 155, 311, 313
Xiromastou 174
zôdion pterôton 202 n. 241
zôopterou 202 n. 241
noms de la démone dans d'autres langues :
Avestidza 207, 210
Avestitsa 208, 213
Avezuha 207, 208, 213
Gallou 213
Samodiva 213
Samka 213
Vestitsa 208, 213

Hadès 44, 45 n. 209, 57, 114, 118, 251 n. 7, 253, 260, 261, 263, 264, 273, 274, 275, 277, 278, 283, 296
Haroun-al-Raschid 282
Harpagou 180
Harpyes 31, 52 n. 232, 68 n. 287, 70, 128 n. 92, 280
Hébreux 210, 213, 233 n. 341
Hécate XXVII, 14 n. 56, 96 n. 386, 122, 123, 124, 125, 130 n. 96, 136, 150 n. 23, 174 n. 135, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 255 n. 28, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 290, 292, 293, 294
Lukaina et *Lukô* 123 n. 71
Hécatos 254 n. 25
Hégélochos 255, 318
Héliodore 129
Hélios 12, 13
voir aussi Soleil
Hellènes 152
Héphaïstos 66, 67 n. 281
Héra 4, 13, 14, 15, 16 n. 67, 20, 34, 34 n. 153, 49, 50, 69, 122, 125, 126, 127, 128, 146, 256, 292
Akraia 125, 126, 127
fête des *Akraia* 126 n. 81, 128 n. 88
Héracleios 131 n. 99

Héraclès xii, 7, 10, 25 n. 109, 26, 29, 31, 32, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 63, 85, 149 n. 18, 196, 259, 259 n. 39, 274, 292, 318
Hermès 135, 136, 136 n. 114, 320 n. 21
Hérodote 5, 32, 46, 117
Hérophile 11, 12, 13, 14
Héros de Témésa 18, 19, 20, 22, 22 n. 94, 23, 25
Hésychius 41, 47, 57, 66, 108, 111, 114, 120, 132, 138, 145, 148, 197, 246, 247, 262, 273
Hippodamie 114 n. 39
Hippolyte 122, 124, 125
Hippoménès 114 n. 39
Homère 48
Hongrie 258
Horace 41, 72
Horapollon 47, 192
Horus 204 n. 246
Hubur/Tiāmat 146
Hudamargia, Hudamardia 320, 320 n. 20
Huês 266, 270
Hydre de Lerne 32, 57
Hymne homérique à Déméter 275, 276
Hyperboréens 288
Hypnos 36, 258

Iahveh 191
Idoménée de Lampsaque 266, 270, 273, 319
Ignace le Diacre 151, 152, 153, 153 n. 39, 154, 155, 159, 235, 236, 237, 238, 245
Iliade 107, 116, 117, 159
Indus 259
Iô 146
Iris 110
Isaïe 186, 231 n. 336, 280, 281, 284, 322
Issédons 6, 46, 90
Isthme 12
Italie 18, 21, 47 n. 215, 302
Itys 37

Jamblique 278
Jason 257
Jean Chrysostome 130, 133, 168 n. 116, 284
Jean Damascène 151, 152, 154, 167, 184, 233, 235, 236 n. 349
Jean le berger 77, 78, 80
Jérémie 282
le Bogomile 208, 208 n. 258
Jérusalem 160, 175, 194

Jésus-Christ 131, 152, 153, 153 n. 37 et 38, 161 n. 72, 166, 167, 171, 188, 192, 194, 196, 207, 209, 217, 217 n. 288, 221, 231, 232 n. 339, 239, 241, 241 n. 364, 243, 243 n. 369, 311 n. 12, 313
Job 160
Julien, empereur 131 n. 99
Junon 49 n. 224
Jupiter Sabazios 269

Kabbale 162, 211
Kaikinos 18, 20
Kalê 180 n. 164
Kallikantzaroi 216, 217, 222, 286
Kalymnos 157 n. 52, 216 n. 283, 217, 224
Karkinar 67, 283, 286
Karkinoi, Karkinos 66, 67
Karkô 66, 67, 229
Karpathos 219, 226
Kassos 216 n. 283
Kastellorizo 232 n. 339
voir aussi Megisti
Keats, John 3, 30, 73
Kère 27, 28, 49, 251, 251 n. 8, 252
Khirbat-al-Karak 194 n. 220
Kirphis 18, 18 n. 74
Kobalousa, Kabbalousa 320, 320 n. 19
Korinthiaka 12, 12 n. 50, 14, 126, 126 n. 84
Kos 179, 216 n. 283
Krisa 18, 18 n. 74, 21
Kuknos 49, 50
Kyparissia 83
Kythnos 144 n. 141, 286

Labdacides 8
Lacédemoniens 120
Lactance 288
Lamachos 119, 125
Lamashtû 4 n. 6, 8, 9, 29 n. 128, 146, 147, 210, 289, 292
Lamia, de la côte 77, 78
de la mer 76, 77
du large 77
variantes du nom : Lamidion et Lamiskê 3 n. 2
Lamna 39, 305
Lamnê et Lamô 39, 41
Lamura 3 n. 2
ville de 7 n. 26, 15, 16, 59, 59 n. 251, 76, 81, 81 n. 340, 292

Lamiae, îles 7 n. 25
Lamia-Sybaris 17, 19, 19 n. 81, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 46, 50, 57, 58, 70, 84, 85 n. 354, 112, 252, 279 n. 127
Lamiis tribus 51 n. 229
Lamiotes 15
Lamis de Mégare 7
Lamme 146
Lamos 3 n. 2, 6, 7, 7 n. 26, 59
variantes du nom : Lamias 3 n. 2, 43 n. 201
Lamios 3 n. 2, 7 n. 26, 43, 57
Lamis 7
Lamiskos et Lamuros 3 n. 2
Laurentios 160
LEMNOS 66
Léon III l'Isaurien, empereur 153 n. 36
LEONTINOI 7
LESBOS, MYTILÈNE 9 n. 33, 148, 218, 234
Lestrygons 6, 7, 7 n. 23, 15, 50 n. 227, 59, 106, 145, 152 n. 30
LIBAN 157, 161, 311
Libanius 120
LIBYE, Libyens 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 13 n. 53, 14, 15, 16, 21, 29, 31, 35 n. 159, 39, 49, 60, 63, 69, 90, 298, 303
Lilith 29, 29 n. 128, 72, 146, 159 n. 61, 178 n. 155, 189 n. 201, 209, 209 n. 264, 210, 210 n. 266 et 267, 211, 213, 213 n. 275, 214 n. 278, 218, 280
liliths 211 n. 269
Lilitha 209 n. 264
noms de : Abbizu, Abito, Amizo, Jilu 209
LOCRES ÉPIZÉPHYRIENNE 18, 18 n. 77, 19, 21, 22
LOCRIDE, Locriens 18, 18 n. 75, 21, 302
Lucien 31, 32, 34, 48, 123, 130, 258, 260, 271, 272, 275, 276, 277, 279, 280, 286 n. 151, 287, 289, 290, 319
Lycaon 116
LYCÉE, mont 117, 118
Lycophron 108, 109
LYDIE 192

MACÉDOINE 86
MADYTOS 217, 217 n. 288
Makkô 39, 41
MALIAQUE, golfe 16
MALIS, MALIDE, Maliens 7, 7 n. 26, 10, 11, 12, 13 n. 52, 14, 15
voir aussi TRACHIS
Mamas, saint 169, 169 n. 117
Mamoula, Mpampoula 144 n. 141
Manducus 68
Mani 185
MANI 226, 227
Manolia 79, 82
Marathba, fille de Porphyria 200
Marc Aurèle 48
Mar Ebedishu 210
Marmarath 177
Marmarôth 177
Marmarouoth 176
Marmot 142
Maroc 82 n. 342
Martin de Bracara 80 n. 334
Maurice, empereur 246
Maxime, empereur 131, 131 n. 99
Médée, Médéides 13, 13 n. 54, 122, 125, 126, 126 n. 80, 127, 127 n. 85 et 88, 257, 257 n. 35, 292
MÉDITERRANÉE 185, 193, 247 n. 377
Méduse, voir Gorgô
MÉGARE, MÉGARIDE, Mégariens 7, 27, 38 n. 170
Mégère, peintre de la XII, 59, 60
MEGISTI 219, 226 n. 319
voir aussi KASTELLORIZO
Melanthius 275
Mélitène 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 171, 183, 193, 212, 221, 226, 231, 235, 310, 311
variantes du nom : Meletia 207
Melindia et Melintia 208
ville de 158 n. 55
Ménandre 48
Ménélas 320 n. 21
Ménippe 8, 28, 29, 30, 45, 71, 90, 91, 106, 137, 259, 260, 261, 263, 279, 294, 304
Méphistophélès 1, 2, 3, 73
MER ÉGÉE 238
Mère des Dieux 267, 270
fête des *Mêtrôia* 270
Mère-étrangleuse des enfants 210
Mère nocturne 210
Mésopotamie 291
Messe de l'homme sans barbe 205
Messénie 76 n. 318, 81 n. 340, 83

Mêtêr Hipta 267 n. 76
Michel, archange 156, 161, 164, 165, 165 n. 91, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 190, 194, 197, 201 n. 239, 203, 204, 205, 207, 221, 230, 231, 234, 235, 246, 293, 312, 313
Midas 287
Mikrokonstantinos 80
Mille et une nuits 281
Minotaure 298 n. 17
Mithra 204 n. 246
Moire 180
Moïse 191
MOLDAVIE 208
Mombrô, Mommô 118
Monobuza 229, 236 n. 349
Mopsos 49, 50
Môr(r)a 179, 180, 238
Mormoas 108 n. 13
Mormoluka, Mormolukê, Mormolukiai xxv, 17, 46, 48, 51, 71, 106, 114, 114 n. 40, 115, 115 n. 42, 117, 118, 120, 122, 123 n. 71, 132, 136, 137, 138, 139, 234, 259, 260, 261, 263, 279, 287, 292, 293, 304
Mormones xxv, 52, 111, 120, 138, 260, 287
Môros 179
Mousoumpia 286 n. 151
Muses 78 n. 324, 98 n. 395
MYKONOS 19 n. 78, 225
Mythographe du Vatican 27, 28, 76 n. 317

Nabuchodonosor 8 n. 28
NAXOS 102 n. 409, 156, 156 n. 50, 168, 216 n. 283, 219, 226 n. 319, 237, 317
NAZARETH 171
Némésis 314 n. 14
Néraïdes 78, 78 n. 325 et 326, 79 n. 330 et 331, 80, 80 n. 333, 81, 81 n. 339, 82, 87, 88, 94, 94 n. 381, 98, 99, 99 n. 396 et 398, 100, 101, 103, 104, 173 n. 132, 180, 217, 217 n. 288, 224, 224 n. 311, 225, 226, 226 n. 319, 227 n. 323, 228, 238, 284, 285, 285 n. 148, 293
  enfants des 225
  mâles 98, 286 n. 151
Nestorius 131
Neures 117
Nicandre 17, 58, 301
Nicéphore Calliste Xanthopoulos 234, 246, 252
Nicéphore Grégoras 34
NICOMÉDIE 185 n. 188, 281
Ninos, prêtresse 265, 266, 269, 271
Noé 162
Noël 216, 217, 222, 227
Nouveau Testament 153, 177, 199, 199 n. 237, 241 n. 364, 243
Nymphes 53, 92, 94, 115 n. 41
Obuzouth 159 n. 61, 170 n. 122, 172 n. 129, 174 n. 135, 176, 177, 177 n. 152, 178, 178 n. 155, 191, 195, 203, 235, 246, 247, 254, 315
Odyssée 6, 152 n. 30, 258
Œnoé 19, 50, 292
OLIVIERS, mont des 207
Omphale 7, 59, 251 n. 8, 292
Onoskelis 67, 250, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 285 n. 150, 286, 290, 320 n. 21, 321, 322 n. 23
  variantes : Onokôlis 250, 279 n. 125
  Onokôlos 250
  Oniskelia 283
  Onoskeleai 31, 31 n. 137, 46, 279, 280, 280 n. 127, 286 n. 151, 289, 294, 320
  Onoskelia 279, 279 n. 126
Oppien 47
Oracles Sibyllins 10
Orcos 57
Oreste 112, 255 n. 27
Origène 190
Ornias 283
Oschophories, fête des 297 n. 17
Outs 160

Paix 119
PALATIN 289
PALESTINE XIII, 175 n. 140, 194, 195
PALESTRINE 281
Pan 287
Panacris 115 n. 41
Pandaréides 128, 128 n. 91 et 92
Pandion 36, 38 n. 170
Paphlagonien 119
Paris 257
PARNASSE 18 n. 74, 21, 50, 301
Parques 52 n. 229
Paul, saint 198, 199
Pausanias 11, 12, 13 n. 53, 14, 15, 18, 19, 27, 48, 61, 116, 125, 126, 256
Pêdalion 237

Pégase 113
Pélée 257
PÉLOPONNÈSE 219, 227
PERSE, Perses 8, 120, 210
Persée 26, 35, 35 n. 159
Perséphone 261, 275
PESARO 68 n. 287
PHALASARNA 196
Phéniciens 8
Phila 32
Philomèle 36, 37, 38 n. 170
Philon d'Alexandrie 109, 110
Philostrate 8, 17, 28, 29, 30, 31, 32, 45, 46, 51, 52, 73, 106, 137, 140, 259, 261, 263, 287, 303
Phinée 35
PHOCIDE, Phocidiens 21, 136
Phora 286 n. 151
Phorcys 14 n. 56
Phormion 264
Photius 268
Phrunê 132, 263, 264
Phrygiens 52 n. 232
Physiologus 281
Pierre le Loyer 30
Pindare 126, 288
Pisthétairos 110
Platon 17, 39, 106, 110, 111, 111 n. 24, 116, 117, 121, 121 n. 67, 122, 129, 131, 131 n. 99, 132, 132 n. 100, 137, 274, 288, 297, 298, 308
Pline 149, 288
Plutarque 10, 11, 12, 14, 15, 16, 21, 33, 34, 39, 140, 251, 251 n. 7, 252, 252 n. 9, 269, 308
Poinê 27, 28, 49, 251, 251 n. 7 et 8, 252
Politis, Alexis 90
Politis, Nikolaos 75, 82, 103, 181 n. 166, 210 n. 266, 286 n. 151, 304, 305, 306
Pollux 141
Polytechnos 37 n. 163
PONT-EUXIN, MER NOIRE 5, 6, 7, 7 n. 25, 9, 90, 98 n. 393, 117, 174
Porphyre 154, 154 n. 42, 314
Poséidon 7, 8 n. 28, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 15 n. 62, 16, 50 n. 227, 59, 70, 91, 113, 113 n. 34, 114, 292, 318
Priam 257
Priape 288
Proclus 129, 274
Procné 36, 37, 38 n. 170
Prométhée 48
Prophète 212
Protée 66, 254, 258, 258 n. 36, 259, 289, 320 n. 21
Psamathé 27, 251 n. 8
Psellos, Michel 71, 93, 147, 151, 154, 154 n. 42, 155, 159, 172, 174, 175, 177, 215 n. 281, 218 n. 292, 233, 235, 236 n. 349, 237, 246, 313
pseudo-Psellos 240 n. 361, 284, 286
Pygmées 49, 50
Pythie 116, 177 n. 150

Raphaël, archange 176, 178, 190, 191, 194, 316
Rhadamanthe 320 n. 21
RHODES XII, 218, 219, 225, 226
ROME 152 n. 30, 163, 187
ROUMANIE, Roumains 206, 208, 213, 229, 237 n. 352, 291
Russes 208

Saba, reine de 282
Sabaoth, Sabbath 269
Sabazios 267, 267 n. 76, 268, 269, 269 n. 86, 270, 273
Sabazius 269
Saint-Esprit 241, 313
Salomon XIII, 154, 175, 175 n. 142, 176, 183, 187, 188, 188 n. 197, 189, 189 n. 199 et 201, 190, 191, 192, 193, 198, 199, 200, 203, 204 n. 246, 213, 246, 281, 282, 293, 314, 315, 316
SAMOTHRACE 141 n. 132, 227, 255 n. 28
SAMSUM 191
Samuel 282
Sappho XXVIII, 148, 148 n. 15, 218, 218 n. 292, 236, 245, 246, 247
SARDES 269 n. 86
Satyres XII, 1, 38, 59, 60, 61, 61 n. 259, 63, 64, 67, 133, 141, 240, 288
Satyrides, îles 61
SAVOIE 228, 236
Scylla 6 n. 20, 14, 14 n. 56, 15, 16, 49, 52, 70, 91, 94, 292
SCYTHIE, Scythes 6, 9, 38, 38 n. 174, 39, 46, 90, 117, 149 n. 18
Sélènè 271, 272
Sélénites 34, 36
Semiramêl 67, 67 n. 279, 283, 284
Senoï, Sansenoï, Samageloth 210
Septante 71, 160, 173, 196, 280

Serbes 229
SERENDIB, roi de 282
Seth 288, 288 n. 158, 289
Sibylle 7, 10, 11, 12, 12 n. 46 et 49, 13, 13 n. 52–54, 14, 15, 15 n. 60, 16, 21, 24, 59, 70, 292
SICILE 4, 6, 7, 15, 30, 115
SICYONE 33
Sideros 211, 212
Silène(s) 135 n. 111, 288
SINAÏ 165, 166
Sindbad 209 n. 264, 281
SION, mont de 207
Sirènes 31, 54 n. 235, 68 n. 287, 70, 76, 99 n. 398, 262, 262 n. 55, 279, 279 n. 127, 280, 281, 320 n. 21, 322
Sisinnios, saint 156, 157, 159, 160, 164, 165, 167, 168, 171, 185, 186, 187, 189 n. 201, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 213 n. 275, 214, 221, 226, 231, 232, 237 n. 352, 239, 240, 246, 293, 310, 311
  d'Antioche 185, 185 n. 188
  d'Antinoé 185 n. 188
  de Nicomédie 185, 185 n. 188
  variantes du nom :
    Sisinis 195, 199, 200, 202
    Sisinius 185 n. 188
    Sisin(n)ia 195, 196, 199, 200, 201 n. 238
    Sisinnarios 187, 187 n. 196, 196 n. 223
    Sisinnii 208
    Sisoe 207
    Sosenios 185
    Sousneyos 185, 185 n. 188, 209
    Soussinios 185
    Susinnios 160 n. 66 (voir aussi Bisissinos)
  frères de :
    Sênodôros 157, 196, 210, 211, 310, 311
    Sinês 157, 158 n. 55, 196, 210, 211, 310, 311
    Sinodôros 168
    Sunidôros 160 n. 66
    Susinnodôros 160 n. 66
Sisyphe 114 n. 39
Skelis 283
SKOPELOS 166 n. 104
Slaves 213
SMYRNE XIII, 187 n. 196, 188
Socrate 48, 110, 111, 122 n. 69, 307, 308
Soleil 126, 159, 170, 192
  voir aussi Hélios
Sophocle 37, 253
Sophron 114 n. 40
Sosipater 185 n. 188
Sozomène Hermias 281
SPERCHEIOS 286 n. 151
Stace 27, 28
Steptérion 24
STEREA HELLADA 286 n. 151
Stésichore 14, 52
Strabon 48, 120, 267, 269, 270, 273
Striga 152 n. 30, 179
Striges 52, 151, 152, 152 n. 30, 155, 159 n. 61, 235
Striggos 179, 228 n. 326
Strigla, Strigkla, Strigles 72, 82, 84 n. 350, 88 n. 368, 100, 152, 162, 178, 179, 180, 210, 217, 224, 225 n. 314, 226, 226 n. 320, 227, 227 n. 323, 228, 238, 244, 293, 299 n. 22
STYMPHALE, lac 32
Suétone 39
Swny, Swswny, Snygly 211, 212
SYBARIS, Sybarites 19, 21, 22, 292 n. 4
  fleuve 50
  héros 19
  source 18
SYMI 220, 226
Symmaque l'Ébionite 29 n. 128
Synaxaire, arabe jacobite 209
  éthiopien 185 n. 188, 209
SYRIE 163
SYROS 227, 286

Talmud 188
Tantale 198, 199
Tarasios 152, 153 n. 36
Térée 36, 37, 38, 38 n. 170
TÉMÉSA, Téméséens 19, 21, 22, 22 n. 94, 23
Testament de Salomon 154 n. 42, 169, 171, 172 n. 129, 175, 175 n. 140, 176, 177, 178, 178 n. 155, 191, 195, 203, 203 n. 244, 235, 237, 241, 243, 247, 254, 281, 282, 283, 286, 287, 290, 314, 315 n. 15, 321
Teucros 257
Thamyris 78 n. 324
Thanatos 36, 57, 246 n. 376
Thébains 34
Thémistocle 32 n. 141

Théocrite 59, 106, 113, 115, 132 n. 100, 142, 143, 145, 257, 260 n. 44, 309
Théodore, fils de Christina 194, 200, 202
Théodore Prodrome 72
Théodore Studite 206
Théodoret de Cyr 120, 130, 280, 322
Théophraste 256, 268
THÉRA, SANTORIN 216 n. 283 et 284, 217, 226, 226 n. 320
Thésée 298 n. 17
peintre de XII, 55, 55 n. 236, 56
THESSALIE, Thessaliens 32, 136, 180
Thétis 254, 257, 259, 289, 290
Thisbé 130
THOLARION 157, 316
THRACE, Thraces 37, 213, 224
Thucydide 51
TILOS 226 n. 319
TINOS 226, 226 n. 319
Tirésias 44
Titans 136
Titus, empereur 192
Totoès-Hypnos 258
Toutou 258
TRACHIS, Trachiniens 7, 7 n. 26, 15, 16, 59, 70
voir aussi MALIS
Traité de magie 193, 283
Trajan, emprereur 157, 160, 310
TRIKALA 180
TRIPODISKOI 27, 28
Triseugenê 87
Troglodytes 260 n. 44
Troyens 109
TUNISIE 170
TURQUIE 191
Typhon 288, 289

Ulysse 14, 18, 85, 260, 320 n. 21
Ummu's-sibyan 210
Uriel, archange 190, 191 n. 206, 194, 197
Varron 14
Vespasien 192
Vie d'Eschine 251, 266
Vierge, Mère de Dieu 101, 165, 165 n. 96, 167, 194, 207, 221, 231, 238, 240 n. 361
Vulgate 29, 29 n. 128, 71, 198, 280

Werzelya 209, 211, 212, 212 n. 271, 213

Xanthias 253, 255, 256, 257, 257 n. 34, 259 n. 39, 273, 274, 278, 318, 319
Xénophon 111, 113, 120

Yougo-Slaves 208

ZANTE 82
Zêlê 171
Zêlou 171, 178, 230
Zenobius 148, 237, 246
Zeus 4, 5, 8, 10, 11, 12, 12 n. 46, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 34, 36, 37, 50, 59, 69, 115 n. 41, 116, 126, 256, 269 n. 83 et 86, 292, 314 n. 14, 318, 319
Epôpetês 36, 37
Epopsios 36, 37, 38
Epoptês 36, 37
Lukaios 116, 117, 118 n. 55
Polieus 19 n. 78
Têreus 37

Index rerum

accouchement, accouchée 94 n. 382, 98, 108, 109, 121 n. 66, 125, 127, 145, 149, 150, 158, 158 n. 58, 176, 210, 210 n. 266, 217, 218, 218 n. 290, 219, 220, 224, 237 n. 352, 256, 314
  voir aussi couches
achéenne 21
adolescence, adolescent, adolescente 24, 25, 111, 112
africain 62, 180 n. 166
agora 34 n. 151, 57, 271
aire de battage 102, 170, 244
akritique 87, 87 n. 362
aliénation, aliéné 112, 176, 315
  voir aussi folie
allaitement, allaiter 9, 152, 154, 155, 161, 174, 228, 229, 230, 231
allélophagie 116
  voir aussi anthropophagie, cannibalisme
altérité, autre 38, 47, 62, 70, 75 n. 312, 90, 93, 94, 101, 104, 112, 140, 147, 155, 259, 291, 297, 298
amant, amante 16, 24, 33, 38, 127, 295, 297
âme 30 n. 130, 91, 123 n. 73, 131, 143, 150, 260, 274, 277, 277 n. 122, 278, 278 n. 123, 288, 303
  voir aussi ψυχή
amulette XIII, 96 n. 387, 137, 149, 149 n. 20, 170, 171, 187, 187 n. 196, 188, 188 n. 197, 189, 190, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201 n. 238 et 240, 202, 203 n. 244, 204, 205, 206, 209, 230, 235, 237, 245, 246, 248, 283
  bracelet-amulette 193
  chrétienne 188, 190 n. 203
  de l'*hustera* 201, 202, 203, 204
  gnostique 190 n. 203
  juive 188, 210
  latine 190
  médicale 190, 191 n. 206
  païenne 188, 196
  palestinienne 211
  syro-palestinienne 197
  voir aussi phylactère
anathème 179
androgynie, androgyne XII, XXV n. 5, 34, 42, 43, 44, 44 n. 204, 45, 47, 60, 63, 64, 65, 279 n. 125, 298
ange 30 n. 130, 82, 150, 154, 155, 155 n. 44, 157, 162, 175, 177, 190, 191, 202, 210, 211, 235, 239, 242, 243, 284, 311, 314, 316, 322 n. 23
angoisse 97, 109, 110, 111, 295
anguiforme 20 n. 82, 21 n. 88, 24 n. 102, 28, 34 n. 154
animalité, animal XXVIII, 5, 16 n. 67, 17, 19 n. 78, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 44, 46, 49, 53, 58, 71, 72, 80, 82, 86, 89, 90, 93, 93 n. 379, 94, 104 n. 415, 106, 112, 113, 114, 115, 115 n. 41, 116, 117, 137, 137 n. 120, 138, 139, 147, 148 n. 18, 149, 167, 186, 187, 187 n. 194, 190, 196 n. 224, 202 n. 241, 203, 253, 255, 256 n. 30, 257, 268, 278, 279, 281, 284, 286, 288, 292, 296, 298, 301
  agneau 202
  âne 42, 249, 254 n. 25, 258, 281, 287, 288, 288 n. 156, 289
    culte de l' 288, 288 n. 159, 289 n. 160
    oreilles de 287, 289
    patte(s) de XXV n. 5, 31, 53, 67, 82 n. 342, 99 n. 396, 102, 137, 249, 250, 254, 259, 272, 278, 279, 284, 285, 286, 289
    peau de 149
    pénis de 278, 279, 287, 288
    sabots de 212, 279
    tête de 258
  ânesse 279, 286
  belette 255, 256, 256 n. 30, 257, 257 n. 33
  bœuf 19 n. 78, 80, 81, 86, 146, 253, 254, 255, 257, 271, 272, 318
  buffle 86
  chameau 42, 166
  chat 161, 224, 256 n. 30
  chauve-souris 86, 161, 166, 260
  cheval 2, 78 n. 323, 87 n. 363, 111, 113, 113 n. 31, 114, 114 n. 39, 115, 119, 137, 140, 160 n. 71, 185, 186, 187, 188 n. 197, 192, 197, 204 n. 246, 227, 282, 292, 311, 312, 320 n. 19
  chèvre 81, 82 n. 342, 102, 103, 104 n. 415, 115 n. 41, 161
  chevreau 19 n. 78, 233 n. 341
  chien 9, 27, 78 n. 323, 79, 86, 118, 123, 130 n. 96, 161, 183, 196, 196 n. 224, 199, 200, 224, 253, 255, 257, 257 n. 34, 272, 283, 284, 318

molosse 129
chimpanzé 65
chouette 187
crabe 66, 67
crapaud 263, 264, 264 n. 57
crocodile 187, 202, 258
éléphant 123, 130, 130 n. 96
faon 266, 267
gorille 65
hyène 145, 149, 187
jument 114 n. 39, 137
lézard 212
lion 9, 33, 54, 110 n. 20, 166, 171 n. 126, 187, 189, 190, 192, 200, 201, 202, 284
loup 41, 107, 111, 115, 116, 116 n. 45, 117, 117 n. 51, 118, 118 n. 55, 120, 123 n. 71, 132, 137, 139, 139 n. 126, 140, 142, 143, 202, 292
mouton 81, 201, 227, 228
mulet 197, 253, 255, 257, 281, 318, 321
ours 72, 84, 89, 174
panthère 147
phoque 42, 43
quadrupède 56, 86, 111, 161, 165, 243
renard 132
renne 148 n. 18
reptile 86, 131, 165, 165 n. 95, 167 n. 106, 187, 188, 243, 312
sanglier 47
scorpion 166, 187
serpent 9, 24, 27, 28, 29, 30, 30 n. 129, 31 n. 135, 32, 34 n. 154, 86, 86 n. 355, 88 n. 368, 123, 161, 165, 166, 166 n. 105, 167, 180, 180 n. 166, 187, 190, 197 n. 230, 200, 201, 202, 203, 222, 229, 258, 266, 268, 271, 271 n. 94, 272, 276, 304, 312
couleuvre 167 n. 108, 268
de Thespies 28
joufflu 266, 268
vipère 30 n. 129
singe 61, 61 n. 259, 133 n. 109
souris 44, 161, 166
taureau 146, 147, 168, 202
ténia/ver solitaire 48 n. 219, 72, 83, 89
vache 98 n. 395, 229, 253, 254 n. 20
anthropophagie, anthropophage XXV, XXVI, 5, 6, 7, 15, 17, 31, 37, 46, 59, 89, 99, 114, 114 n. 39, 116, 117, 152 n. 30, 167, 213, 227
voir aussi allélophagie, cannibalisme
août 217
apôtres 153, 153 n. 37, 221, 232 n. 339
apotropaïque XXVIII, 79, 89, 96, 141, 141 n. 132, 146 n. 4, 171 n. 126, 190, 193, 197, 220, 224, 234, 255, 260, 293, 294
apparition XXV, 17, 30 n. 130, 45, 46, 46 n. 211, 48, 51 n. 229, 77, 98, 102, 103, 106, 111, 118, 123 n. 73, 140, 140 n. 129, 152, 153, 173 n. 132, 181, 237, 251, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 261 n. 49, 262, 263, 266, 270, 271, 272, 273, 273 n. 101, 274, 275, 277, 293, 296, 304
appellatif, nom 4, 52
arabe 185 n. 189, 191 n. 206, 209, 210, 212, 213, 227 n. 322, 232
araméen 164 n. 88, 209, 211, 212
arcadien 78 n. 326, 179
archétype, archétypal 49, 215 n. 281
archimandrite 157
arméniennes, croyances 210 n. 266
asexualité, asexué 43, 44 n. 204, 146, 146 n. 6, 147, 246
assimilation, assimiler XXIV, 4 n. 7, 12, 17, 42, 49, 51, 53, 75 n. 312, 76 n. 318, 78, 78 n. 325, 89, 90, 95, 99, 106, 113, 123, 124, 124 n. 77, 138, 145, 147, 152, 152 n. 30, 170, 224, 229, 234, 235, 238, 241, 246, 247, 249, 251, 251 n. 8, 252, 265 n. 66, 271, 272, 278, 279, 279 n. 125, 282, 284, 290, 291, 292, 293
assyrien 213, 280
astre 222
astrologie 239, 315 n. 15
athénien 115, 319
attique XII, 28, 36 n. 161, 38, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 64, 65, 134, 141 n. 132
aveuglement, aveugle 34, 34 n. 154, 35, 36, 38, 39, 90, 170
voir aussi cécité

babylonien 4 n. 6, 147, 177 n. 152, 213, 246, 292, 293
balayages de Lamia 77
banquet 6, 132, 318
baptême, baptisé 159, 172, 173, 176, 177, 185 n. 188, 206, 216, 217, 220, 233, 240, 241, 243 n. 367, 245
mal baptisé 216
non baptisé 159, 172, 179, 180, 216, 217, 217 n. 288, 241
barbarie, barbare 8, 37, 38, 46, 61, 90, 91, 92, 183 n. 180

barbe 161
bavardage XXVI, 121, 151, 294
voir aussi radotage
beauté, beau 2, 3, 4, 5, 6, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 27, 28, 31, 45, 49, 53, 70, 73, 76 n. 318, 78, 79, 81, 82 n. 342 et 345, 87, 88, 90, 91, 98, 99, 102, 111, 133, 170, 221, 261, 272, 279, 281, 286 n. 151, 287, 288, 294, 303, 304, 319, 321
bestialité, bestial XIV, XVIII, 5, 6, 9, 16, 17, 30, 31 n. 135, 39, 44, 50, 53, 69, 70, 89, 91, 92, 107, 116, 138, 139, 289, 290, 292, 297, 303
bétail 6, 77, 78, 80, 168, 169, 170 n. 123, 180, 223, 235
Bête 191
bêtise 40, 222, 292
voir aussi idiotie, imbécillité, niaiserie, sottise, stupidité
bisexualité, bisexué 44, 44 n. 204, 147
blé 167
bois 99, 210
boisson, bouteille 38, 42 n. 192, 121, 138, 281
borborygme 107
bouche 54, 60, 62, 68, 141, 166, 169, 223
condamnation de la 176, 177, 315
voir aussi mutisme
bouclier 113, 119, 125
bouillonnement 107, 107 n. 7, 108, 114
bras, haut 168
bronze XIII, 73, 194, 195, 198, 200, 282 n. 137
bruit, bruyant 107, 107 n. 7, 108, 114, 123, 124, 125, 260 n. 44, 305, 315 n. 16
bulgares, traditions 86
buste 27, 54, 190, 192, 201

cabirique XII, 61, 61 n. 258, 62, 64, 65, 66, 67, 68
cadavre 233, 246 n. 376, 257 n. 33
cannibalisme, cannibale 7, 9, 15, 37, 46, 70, 90, 92, 99, 105, 137
voir aussi anthropophagie, allélophagie
carolingiens, objets 192
carrefour 99, 102, 170, 225, 262
catéchuménat 241
cauchemar 167, 179, 222
cavalier 186, 188, 188 n. 197, 189, 190, 193, 194, 196, 198, 199, 201, 202 n. 241, 203, 204, 204 n. 246, 235
caverne 18, 34 n. 154, 303
voir aussi grotte
cécité 35, 70
voir aussi aveuglement
celtiques, déesses 52 n. 229
cendre 135, 222, 223, 224
centaure 187
chaîne 58
chair XXV, 6, 8, 26, 30, 45, 47, 48, 83, 92, 116, 117, 146, 153, 170, 304
chamaedraco 180 n. 166
chant 74, 74 n. 309, 76, 77, 78, 80, 87, 87 n. 362 et 363, 88, 88 n. 368, 91, 121, 122, 135 n. 113, 264, 276, 279
chaos 92, 140, 297
charabia 191
charme 122, 208, 220, 221, 228, 237, 241, 243
voir aussi γηθειά
châtiment 13, 39, 40, 62 n. 262 et 263, 251
cheval de bois 108
cheveux 40, 42, 54, 62, 77, 79, 82, 82 n. 345, 88, 98, 165, 166, 176, 176 n. 145, 204, 221, 235, 243, 265 n. 66, 276, 312, 316
chinois, récit 29
christianisme, chrétiens XVIII, 70, 71, 72, 93, 103, 118, 120, 121, 122, 125, 130, 131, 143, 146, 153 n. 38, 156, 159, 175 n. 140, 185, 188, 189, 191, 192, 196, 197, 204, 206, 212, 213, 214, 215, 232, 233, 234, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 247, 262, 288, 290, 293, 294, 296, 311 n. 12
chthonien 19, 20, 57, 267, 271
chypriote 86, 107 n. 4, 155 n. 46, 156, 228, 236
ciel 150, 165, 168, 209, 222, 282, 311, 312, 321
clergé 206
clouage, clouer 157, 220, 222, 223, 243
cœur 2, 38, 223, 261 n. 46
colonisation, colonie 7, 18, 21, 22
comédie, comique 5, 33, 41 n. 190, 42, 43, 43 n. 202, 54, 60, 62, 62 n. 264, 63, 64, 68, 119, 133, 140, 142, 253 n. 13, 255 n. 27, 264 n. 58, 265, 273, 273 n. 101, 277, 292
comparaison XXVII, XXVIII, 69, 72, 75, 89, 90, 143, 291, 292
conception, concevoir 216, 216 n. 284, 233, 256, 257 n. 33
concile 206
conjuration, conjurer 150, 156, 166, 168, 170, 171, 172, 178, 182, 184, 184 n. 184, 193, 202, 208 n. 258, 209, 210, 219, 234, 241, 243, 284, 313

consomption 151, 314
contes XXIV, 19, 25, 26, 27, 31, 40, 41, 69, 83 n. 349, 84 n. 350, 86, 87 n. 359, 88, 88 n. 364 et 367, 122, 123, 226, 227, 241
 arabes 212
 de bonne femme XXVI, 41, 125, 135, 294
 de fées XXIV, 26, 27 n. 117, 42, 91
 de nourrice XXVI, 106, 135, 295
 de pêcheurs 226
 de vieille 87, 121
 voir aussi bavardage, fables, radotage
consoler 110, 122, 298 n. 17
constellation du Cancer 288
 des Pléiades 93
copte 164, 185, 187 n. 192, 189 n. 201, 193, 204 n. 246, 211, 212
corinthien 13, 14 n. 54, 126, 127 n. 85
corruption, corrompu 148, 158 n. 58, 233
cosmologie 103, 214, 240, 293
costume militaire 190
 parthe 186
 phrygien 186
couard 138
 voir aussi lâche
couches 148, 158, 165, 167, 176, 203, 240 n. 361, 244, 260
 fausses 94, 94 n. 382, 154, 167
coupe 34 n. 151, 58, 211, 281, 283, 304
couronne, couronner 19, 23, 54, 56, 158, 159, 192, 193, 266, 302, 311
courotrophe 67, 68
courtisane XXX, 3, 9 n. 33, 27, 31, 31 n. 136, 32, 32 n. 141, 33, 46, 64, 70, 137, 263, 264, 264 n. 57, 265, 267, 270, 273, 279, 280, 280 n. 128, 290, 292, 319
 voir aussi hétaïre
couteau à manche noir 224, 243
cratère 141 n. 132, 266, 267
crédulité, crédule 41, 121, 123, 135, 137, 138, 140, 267
crémation 62
criminel 62 n. 262, 112, 139
croque-mitaine XXIV, XXV, 3, 39, 67, 89, 96, 96 n. 387, 108, 135, 138, 142, 143, 144, 247, 249, 252, 293, 294
crucifixion, crucifié 192, 289
crue de fleuve 168
cryptie 126
culte 13, 18 n. 75 et 77, 25, 30 n. 129, 52 n. 229, 66, 125, 127, 127 n. 88, 128, 129, 182 n. 174, 255 n. 28, 266, 268, 269, 270, 273, 275, 277 n. 121, 289, 289 n. 160
 chthonien 267
 éleusinien 275, 277
 orphique 267, 275, voir aussi dionysiaque, mystères

danseur 67, 253, 254
débilité, débile 51 n. 228, 179
décomposition 233, 234, 246 n. 376
dedans 100, 101
défixion 158, 163, 220, 222, 222 n. 306, 293
dehors 8, 9, 35, 95, 99, 100, 101, 102, 102 n. 409, 104, 105, 220, 223
delphique 11, 12, 13, 15, 16, 21, 23 n. 97, 27, 57
démons, brillants 176
 connus et inconnus 182
 de la mer Rouge 177 n. 152
 de midi 173, 173 n. 132, 193, 262, 262 n. 55
 de minuit 173
 des heures 172
 des jours 172, 284
 des planètes 284
 douaniers 150
 du cauchemar 179
 échevelé 176
 épileptique 169
 présents et absents 182
 réproductif 125, 126, 127, 128
 sept 171, 177, 180 n. 164, 203
 sombres 176
 ténébreux 176
démotique, chant 91
 langue 74
 nom 163
dents 47, 60, 63, 67, 81, 114, 137, 166, 223, 228, 243, 289, 298
désert 25 n. 110, 30, 32, 80, 99, 102, 199, 199 n. 237, 207 n. 254, 212, 284, 287, 303 n. 1
désespoir 92, 93
détestée 187, 190, 193
détournement 185, 256
deuil 5, 34, 69, 93, 93 n. 379
dévoration, dévorer XXV, 3, 4, 5, 14, 15, 17, 27, 29, 30, 31, 31 n. 135, 32, 41, 45, 46, 47, 48, 52, 63, 67, 70, 71, 77, 78, 78 n. 326, 83, 84, 86, 87, 87 n. 359 et 363, 91, 95 n. 384, 106, 111, 114,

114 n. 39, 116, 119, 127, 129, 136, 137, 140, 141, 151 n. 27, 167, 197, 198, 202, 209 n. 264, 212, 213, 220, 223, 226, 227, 229, 230, 231, 252, 261, 262, 263, 279, 286, 287, 294, 297, 309
par la parole 221, 222
diables 73, 103, 169, 239
voir aussi Diable
diachronie, diachronique 69, 89, 291, 294
difformité, difforme XXV, 4, 5, 16, 17, 43, 50, 53, 69, 71, 90, 133, 141, 142, 219, 225, 289
dionysiaque 267, 268, 273, 275, 288
voir aussi mystères
disparition, disparaître 17, 18, 19, 20, 20 n. 86, 21, 22 n. 94, 70, 79, 82, 93, 140, 249, 279 n. 127, 286, 302, 304, 320
divination 122, 206, 239, 315 n. 15
voir aussi lécanomantie
djinn 82 n. 342
doctrine 93, 103, 131, 153 n. 36, 208 n. 258, 234, 239
dragon 25, 26, 27, 30, 86, 86 n. 356, 87, 155 n. 44, 161, 165, 165 n. 95, 166, 167, 170 n. 122, 176, 180, 202, 283, 312
femelle 24, 292
drame, rituel 61
satyrique 10, 61, 63, 141, 292
dressage 138

eau 20, 70, 79, 86, 88 n. 365, 93, 114, 279, 279 n. 127, 285, 286 n. 151, 289, 305, 320, 320 n. 20
bénite 225
silencieuse 224 n. 311, 243
écclesiastique 179, 206, 216, 227, 234, 237, 238, 239, 241, 244
échange/remplacement d'enfant 210, 210 n. 266, 225
éclipse 87 n. 363
Église orthodoxe 103, 104, 173, 177, 216, 231, 237, 237 n. 352, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 248
syrienne monophysite 131 n. 99
embryon 5, 17, 45, 46, 127, 159, 170, 230 n. 334, 233, 314
empereur 131, 153, 153 n. 36, 157, 190, 202, 204 n. 246, 246, 248, 252
empousa 250, 277
emprunt, processus de 8, 9, 73, 76, 146 n. 5
enceinte, femme 5, 17, 45, 83, 125, 127, 157, 160, 235, 236, 310 n. 10
enchanteur, enchanter 77 n. 322, 122 n. 68 et 69, 264
enfantillages XXIV, XXVI, 110, 291
enfer(s) 19, 20, 129, 162
enlèvement, enlever 4, 27, 31, 40, 45, 94, 126 n. 81, 128 n. 92, 130, 147, 148, 157, 160, 164, 180, 218, 231, 232, 234
ennemi 33, 109, 113, 116, 119, 120, 139, 179 n. 158, 187, 188, 190, 240 n. 361, 277
entremetteuse 132, 132 n. 104, 219 n. 294
envie, envieux 33, 45, 92, 94, 95, 96, 96 n. 388, 97, 129 n. 93, 170, 171, 172 n. 128, 179, 187, 230, 232, 242
voir aussi jalousie
épidémie 22, 27
épigramme 257, 260 n. 44, 264 n. 58
funéraire 27, 45 n. 209
épilation 62, 63 n. 266
épiphanie 123 n. 73
épirote 162
épitaphe(s) 93 n. 378, 94 n. 381
éponyme 7, 8, 10, 11, 13 n. 52, 15, 21, 59
épopée 139, 147, 274 n. 104
équine 113, 115, 136
éraste/éromène 24
errance, errer 95, 111, 112, 138, 139, 139 n. 126, 203, 292
esclave 120, 137, 264
espèce XXV, 3, 4, 14, 51, 52, 70, 88, 90, 92, 96, 138, 155, 234, 238, 260, 286, 289
éthiopien 146 n. 6, 164, 175, 185, 209, 211, 212, 213, 232, 260 n. 44
ethnique, nom 163
étoile 71, 93, 190, 288, 321, 322
voir aussi astre
étouffement 148 n. 15, 151, 176, 179, 218, 222, 305, 315
voir aussi étrangler, suffocation
étranger 1, 5, 8, 9, 10, 23 n. 98, 90, 114 n. 39, 168, 177, 229, 264, 267, 268, 320
dieux étrangers 265, 269, 271
étrangler, étrangleuse 83, 145, 149, 178, 183, 210, 218, 224, 225, 226, 227, 231, 281, 321
voir aussi étouffement, suffocation
évêques, déposition des 167
évolutionnisme 90, 123, 272
exclamation XXX, 107, 108, 113, 142, 269

excréments 37, 254, 254 n. 25
exécration 157, 192, 243, 310, 312
exil 139, 207, 207 n. 254
exorciste 165, 178, 182, 241, 243
exposition, exposer 18, 19, 22, 23, 25, 302
 des bébés 25 n. 110, 180, 181 n. 166
 du condamné 61, 62 n. 262, 63
expulsion 25 n. 110, 243

fables 33, 41, 48, 51, 54, 97, 107 n. 3, 121 n. 67, 298 n. 17
 de nourrices 26 n. 116, 97
 ésopiques 72, 106, 116, 132
faim 48, 72, 80, 84, 87, 91 n. 373, 198, 202, 202 n. 240, 281
famille 24, 32, 37, 59 n. 251, 66, 101, 106, 162, 182 n. 172, 223, 227, 229, 232, 238, 243, 244, 265, 270, 271, 279, 298, 299 n. 22, 302
fantôme XXIV, XXV, XXVII, 3, 76 n. 316, 94, 96, 118, 140 n. 129, 143, 145, 148, 172, 173, 181, 216, 217 n. 288, 252, 260 n. 44, 261, 262, 319
femme-serpent 27, 29, 29 n. 128, 58, 59, 73, 149 n. 18, 287, 292
femmes-vignes 280 n. 127
fer 166, 211, 212, 243, 249
fête, jour de 216
feu 83 n. 349, 86, 166, 224, 253, 304, 311, 318
fic 263
fictions 123
fièvres, douze 208
figue, faire la 146 n. 4
flagellation 62, 62 n. 263
 voir aussi fouetter
flûte 32, 33, 78, 287
foi 91, 239
 expression de XXX, 103, 238, 240
 manque de 101, 101 n. 408, 220, 295
folie, fou 17, 38 n. 174, 39, 49, 73, 112, 138, 172 n. 129, 261, 320 n. 20
 voir aussi aliénation
folklore, folkloriste, folklorique XXVII, XXVIII, 11, 40, 69, 74, 75, 75 n. 314, 97, 103, 152, 203, 213, 214, 229, 275 n. 109, 286, 295, 296
fondation 12, 21, 27, 28, 33, 85, 252
fontaine 21 n. 88, 79, 79 n. 330, 81, 82, 88, 102, 285, 286 n. 151
 voir aussi source d'eau
formule 81, 172 n. 128, 182 n. 173, 190, 191, 192, 193, 196 n. 226, 197, 198, 201, 202, 219, 221, 222, 223, 224, 243, 255, 267, 269, 270
 apotropaïque 220
 de banissement 255 n. 28
 de guérison 220, 222, 223
 de serment 230
 hiératique 255
fouetter, fouet 60, 62, 194, 200, 311
foulard 77, 99
four 83, 83 n. 349, 228, 306
fracassement du crâne 62, 62 n. 264
français XXIV, XXV, 3, 25, 89 n. 370, 99 n. 397, 113, 118, 142, 143, 146 n. 4, 208 n. 260, 213
frisson, frissonner 208 n. 258, 252, 283, 284
funéraires 263, 264 n. 57
 honneurs 251, 261, 262, 262 n. 55, 263
 inscriptions 27, 45 n. 209, 94, 96 n. 388, 193
 rites 22 n. 94

gâteaux 266, 268
 voir aussi pâtisseries
géants 6, 30, 82, 152 n. 30, 228, 228 n. 328, 260 n. 44
génétique, théorie XXVII n. 15, 75
gentils 213, 240
 voir aussi paganisme
génuflexion 237, 238
gloutonnerie, glouton 4, 76, 83, 88, 89, 99, 219, 288
 voir aussi voracité
gorge 4, 52, 114, 160 n. 71
gorgone 76 n. 318, 88
gouffre 47, 47 n. 217
goule 212, 213, 227 n. 322
graffite 289
griffes 54, 87, 298
 voir aussi ongles
grondement 107 n. 7, 108, 108 n. 12, 113, 118, 143
gronderie 136 n. 114
grotte 20, 20 n. 82, 22, 23, 25 n. 110, 34 n. 154, 47 n. 217, 81, 85, 85 n. 354, 88, 99, 102, 219, 224, 301, 302, 321, 322 n. 23
 de Bethléem 231
 voir aussi caverne
groupe 52, 53, 138, 152, 260

guérison, guérir, guérisseur 101 n. 408, 175 n. 142, 182 n. 173, 213, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 231, 232, 242 n. 366, 243, 283, 293, 294
gypse 136

hébreu 109, 154, 160, 173, 175, 191, 212, 213, 240, 283, 314
hématite 194, 198, 199
hérésie, hérétiques 93, 151, 152, 153 n. 38, 239, 294
  anoméenne 120, 120 n. 61
  arienne 120
  bogomile 208, 208 n. 258, 213
  docétiste 153 n. 38
  monophysite 131 n. 99
  nestorienne 131 n. 99
hermaphrodisme, hermaphrodite 42, 44, 44 n. 204, 53, 70, 95, 147, voir ausi androgynie
hétaïre 264 n. 58, 295
  voir aussi courtisane
hiérogamie 33 n. 150
hiérophante 256
hippocentaure 187 n. 192, 284 n. 142
historiola 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 168, 171, 175, 178, 184, 185, 189, 207, 214, 215
homonymie, homonyme XXVII, XXVIII,XXX, 7, 21, 30, 33, 43, 50, 69, 73, 76, 81, 96 n. 387, 104, 127 n. 85, 145, 292, 293
humeurs 154, 231, 233, 248, 314
hybridité, hybride XXV, XXX, 28, 29, 38, 53, 54, 94, 259, 281, 283, 284, 286, 289
hypostase 24, 182, 182 n. 174, 184, 196, 214

icône 166, 182 n. 174, 245
iconoclasme, iconoclastes 153 n. 36, 202
iconodoule 182 n. 174
idiotie, idiot 34, 39, 41, 90
  voir aussi bêtise, imbécillité, niaiserie, sottise, stupidité
idoles 131
imbécillité 48, 92
  voir aussi bêtise, idiotie, niaiserie, sottise, stupidité
immortalité, immortel 44, 53, 91, 93, 122 n. 69, 126, 285
impureté, impur 153 n. 35, 157, 158, 158 n. 58, 159, 178, 183, 183 n. 176, 192, 209, 218, 218 n. 290, 242, 242 n. 367, 245, 284, 310, 311, 312
inactualité XXVI, XXVI n. 10
incantations 94 n. 382, 121, 121 n. 66, 122, 162, 170 n. 123, 191, 206 n. 252, 208, 213, 218 n. 292, 221 n. 300, 231, 238, 241, 243, 244, 308
Incarnation 153, 153 n. 38
inceste 17, 37
incorruptibilité 234
individualité 51, 52, 90, 92, 104 n. 416, 242, 297
infanticide 159, 179
initiation, initié, initiatique 24, 25, 131 n. 99, 250, 261, 263, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 293, 319
  voir aussi mystes
injure, injurier 2, 3, 137, 249, 260
  voir aussi insulte
insectes 79 n. 329
  abeille 115 n. 41, 212
  araignée 135, 161, 212
  mouche 146, 157, 182, 183, 183 n. 175, 243, 305, 311, 313
  taon 146
insensé 41, 130, 138
insomnie 5, 35, 222
insulte 83, 88, 88 n. 368, 219, 221 n. 303, 227
  voir aussi injure
intermédiaire, entre-deux 53, 94, 100, 239, 240, 296, 297
inversion, geste de 79
invisibilité, invisible 36, 79, 82, 176
iranien 186 n. 190 213
ironie, ironique 123, 131, 143, 255, 296
  voir aussi raillerie
islam, islamique 215, 229
italien 21, 74, 146 n. 4
ithyphallique 63
ivrognerie, ivrogne 4, 5, 34, 39, 46, 90, 92, 121 n. 65, 138, 264 n. 58, 288, 292
  voir aussi boisson

jalousie, jalouser 4, 14, 20, 87, 170, 187, 210, 256, 303
  voir aussi envie
jambes 62, 64, 81, 103 n. 412, 249, 250, 251, 253, 254, 271, 278, 283, 289, 318, 320

de mulet 281, 321
plusieurs 88, 102
jaspe 260, 281
jeu d'enfants XXIX, 130, 134, 135, 143 n. 136, 264
jour : cinquième 159 n. 61
dimanche 216
huitième 158
lundi 224
mardi 224
mercredi 222, 223
quarantième 158, 233
samedi 79 n. 329, 172, 173, 216, 223, 224, 224 n. 311
vendredi 222, 224
vingtième 159 n. 61
nombre de jours : huit 158, 220
quarante 218, 219
judaïsme, judaïque, juif 72, 146, 175 n. 140, 188, 191, 197, 210, 213, 240, 269, 288, 289 n. 160
jurer 87, 158, 159, 168, 192, 211, 256, 311, 313, 318, 319
voir aussi serment

kathareuousa, langue 74

lac 32, 81, 167, 253
lâche 45, 131, 138, 295
voir aussi couard
laideur, laid XXIX, 9, 16, 42, 43, 53, 59, 81, 88, 90, 91, 95, 120, 130, 132, 133, 141, 142, 179, 181, 219, 263, 264, 264 n. 58, 292, 295
lait 9, 158, 161, 165, 168, 174, 207, 226, 228, 229, 230, 230 n. 334, 231, 231 n. 336, 233, 233 n. 341, 234, 311, 313
lamia, variantes : *laimissa*, *lamasa* et *lamigga* 76 n. 315, 86
lamna 47, 76 n. 315, 305
lamnia 76 n. 315, 81, 84
lamnissa 76 n. 315, 82, 83, 306
langue 36, 54, 60, 62, 62 n. 263, 166, 222
lapidaire 127, 149, 199, 236, 248
lapidation 22 n. 94, 125
larua, larve 143
lasciveté, lascif XXVI, XXIX, 43, 46, 90, 137, 198, 211 n. 269, 280, 287
voir aussi lubricité
latin 51 n. 229, 72, 113 n. 32, 143, 151, 152, 178, 190, 198, 202 n. 241, 208 n. 258, 280 n. 129, 320 n. 19, 321 n. 22
lécanomantie 122, 125, 283, 284 n. 141
lécythe XII, 28, 59, 60, 61, 63, 64, 264 n. 57
légende 4, 10, 11, 15, 19 n. 81, 21, 22, 36, 49, 50, 57, 58, 59, 59 n. 251, 63, 69, 70, 83, 84, 85, 88, 97, 106, 120, 127 n. 85, 130 n. 95, 158 n. 55, 166, 185, 189, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 232, 237 n. 352, 246, 286, 286 n. 151, 303
lexicographes XXIV, 71, 236, 245, 249, 259, 272
libanaises, croyances 232
libyen 8, 11, 12, 13 n. 52 et 53, 14, 15, 16, 30, 69, 303
ligature, lier 177, 220, 222, 222 n. 306, 243
lilith 29, 71, 280
linguistique, querelle 74
linteau 193, 196
locrien, héros 21
loi 130, 229, 237, 263
loup-garou 115, 118 n. 55, 142
lubricité, lubrique 42, 46, 68, 89, 254, 264 n. 58, 265, 278, 287, 288, 288 n. 156, 289
voir aussi lasciveté
lune 30, 34, 87, 87 n. 363, 158, 159, 169, 190, 192, 193, 194, 223, 228, 249, 259, 263, 311, 322
lupine 115, 118, 136
lutins 222
lycanthropie 117, 117 n. 50
lyre 98 n. 395, 287

magie, magicien, magique 13, 77 n. 322, 80 n. 332, 95, 95 n. 382, 122, 122 n. 69, 124, 152 n. 30, 157, 158, 162 n. 81, 163, 164, 164 n. 87, 182 n. 174, 184, 184 n. 183, 191, 193, 196, 198, 200 n. 238, 203, 211, 220, 221, 224, 229, 230, 242, 242 n. 366, 243, 254 n. 25, 256, 271, 283
main gauche 79, 80, 80 n. 332, 89, 101
maison 34, 57 n. 245, 77, 81, 88, 99, 100, 101, 102, 106, 140, 146, 151, 152, 165, 166, 167, 168, 180, 192, 193, 195, 196, 196 n. 226, 202, 208, 211, 218, 219, 220, 222, 223, 226, 228, 235, 243, 265, 297, 298, 306, 311, 312, 313
maladies, maux 9, 79, 80, 82, 104, 117 n. 50, 157, 162, 170, 172, 175, 179, 180, 183 n. 175, 185, 189, 203, 207 n. 254, 210 n. 266, 217, 221, 222, 228, 229, 238, 242 n. 366, 243, 243 n. 369, 245, 248, 285, 293

ampoules 223, 225, 225 n. 317
anthrax 228
charbon 81
colique 203
du bétail 80, 81, 89, 168, 180
de Cooley 218
épilepsie 169, 212, 243 n. 369, 260, 283
fièvre 94, 203
hémorragie 198, 199
infantiles 151, 154, 218, 244, 314
jaunisse 218 n. 292
mal au cœur 165, 312
mal d'estomac 86, 203, 305
mal de tête 196
mal des yeux 176, 315
migraine 150, 203
rhumatismes 167
typhus 81
malchance 94, 255, 256, 257
malédiction 156 n. 50, 160, 161 n. 72, 227, 229
maléfice 80 n. 334, 185, 238, 320 n. 21
mamelles 54, 56, 56 n. 237
manichéens 185, 212, 213
manuscrits, liste des 155 n. 46, 316
maquillage, maquillé, fard, fardé 132, 133, 263, 264, 264 n. 57
mariage, épouser 18, 19, 24, 26, 33 n. 150, 77, 78, 87, 100, 104, 127 n. 88, 128 n. 92, 229, 230 n. 332, 257, 269
marin 14, 18, 22 n. 94, 61, 70, 76, 102, 254, 258, 259, 279, 281, 289, 320 n. 20
marmota 109
mars 216, 217
martyr 131, 169 n. 117, 185, 185 n. 188
masque XII, XXVIII, XXX, 2, 3, 68, 68 n. 285, 72, 109, 119, 129, 131, 132, 133, 133 n. 108 et 109, 134, 135, 135 n. 111, 136, 139, 140, 141, 141 n. 130 et 132, 142, 143, 143 n. 137, 255, 261, 263, 292, 297, 307, 308
massue 60, 162 n. 80, 204
matriarcal, statut 229
matrice, utérus 154, 198, 201, 202, 203, 203 n. 245, 229, 314
matrilinéaire 164
matronyme 163
mauvais œil 81, 81 n. 341, 157, 170, 170 n. 123, 171, 173, 178, 187, 188, 190, 195, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 228, 230, 230 n. 334, 231, 232, 233, 235, 238, 241, 244, 248, 283, 293
médecine 98, 190
mégère 83
mésopotamien 9 n. 34, 211, 214 n. 278
métamorphose XXVI, XXX, 2, 5, 16, 17, 20, 20 n. 86, 30, 36, 37, 43, 44, 47, 70, 71, 78, 79, 79 n. 331, 88, 89, 90, 92, 93, 93 n. 379, 103, 104, 112, 113, 116, 117, 151, 161, 166, 183, 207, 212, 227, 239, 247, 249, 251, 253, 254, 257, 257 n. 33 et 34, 258, 259, 272, 272 n. 97, 279, 286 n. 151, 289, 320
métempsychose 288
meurtre, meurtrier 4 n. 7, 17, 27, 37, 38, 48, 62 n. 262, 112, 126, 127, 179, 314
midi 76 n. 318, 77, 79, 79 n. 330, 98, 102, 123 n. 73, 172, 173, 251, 258, 260 n. 44, 261, 262, 262 n. 55, 263, 285
miel 226, 268, 321 n. 22
mime 258
minuit 79, 83, 98, 102, 173, 173 n. 132, 224, 226, 305
miracle 71, 161, 231 n. 336, 312
moine 171, 172, 173
mollusques : poulpe et seiche 254
monastère XIII, 81 n. 340, 156, 157 n. 51, 185, 186
montagne 18, 34 n. 153, 78, 84, 99, 102, 161, 180, 284, 285, 301, 303
mort, mourir, morts XXX, 6, 10, 19, 20, 20 n. 84, 25, 27, 36, 44, 50 n. 228, 69, 76 n. 316, 78, 80, 91, 94, 94 n. 381 et 382, 104, 107, 110, 111, 118, 121 n. 66, 122 n. 69, 123, 123 n. 73, 125, 126, 129, 130, 131, 140, 143, 148, 151, 153, 154, 158 n. 58, 159, 179, 180, 213, 216, 217, 227, 227 n. 322, 233, 238, 244, 245, 246, 246 n. 376, 251, 251 n. 7, 254, 256, 257, 261, 264, 274, 276, 277, 278, 293, 296, 302, 307, 308, 314
en colère 23, 277
peine de 61, 110, 154 n. 39, 265, 266, 269
prématuré XXVIII, 92, 93 n. 378, 95, 96, 112, 128, 128 n. 91 et 92, 129, 145, 148, 150, 152, 154, 154 n. 40, 217 n. 288, 234, 235 n. 347, 261 n. 49, 293
mort-vivant 91, 144 n. 141, 262 n. 55
mosaïque 68 n. 287, 187, 281
moulin 102, 244, 281
multiplicité, multiple 70, 91, 92, 104, 138, 139, 196, 248, 260, 297

murmure, murmurer 107, 114, 118, 143
mutisme, muet 78, 80 n. 333, 170, 176, 177, 315
mystères XXX, 255, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271
  dionysiaques 255 n. 28, 273, 275
  éleusiniens 255, 270, 273, 274, 275, 277
  sabaziaques 269, 269 n. 86
mystes 255, 273, 274, 275, 276 n. 119
  voir aussi initiation

naissance 95 n. 382, 154, 158, 159, 159 n. 61, 217, 234, 244, 279 n. 126, 293, 303, 314
nation, notion de 75
naufrage 76, 167, 168
niaiserie, niais 39, 41, 287
  voir aussi bêtise, idiotie, imbécillité, sottise, stupidité
nombril 224
noms, barbares 183 n. 180
  liste des 165, 175, 178, 181 n. 170, 182, 183 n. 176, 184 n. 184, 226, 284
  nombre des : douze 172, 182, 203, 313
  douze et demi 158, 166, 192, 205, 311, 313
  quinze 171
  dix-sept 209
  dix-neuf 208
  vingt 182
  vingt-quatre 208
  quarante 168
  soixante-douze 162, 182
  pluralité de 242
  secrets 184 n. 183
nord 1, 3, 174
noscam 198, 199
nourrice XXX, 42 n. 192, 69, 71, 72, 106, 111, 114, 115, 118, 120, 121, 121 n. 66, 122, 132, 135, 136, 138, 140, 264, 292, 293, 295, 297, 307
nourrisson 94, 151, 154, 159, 172, 176, 209, 231, 303, 314, 315
nous et les autres 8, 9, 47, 75, 99, 104, 298
nouveau-né 4, 27, 111 n. 25, 116, 148, 152, 154, 158, 159, 160, 210, 211, 218, 219, 230, 230 n. 334, 233, 267, 310 n. 10, 314
nudité, nu 9, 54, 64, 65, 66, 67, 187, 190, 204
nuit 77 n. 321, 82, 102, 102 n. 409, 118, 136, 151, 172, 173, 176, 210, 213, 216, 219, 223, 225, 226, 259, 262, 263, 266, 274, 276, 281, 283, 285, 311, 315, 320 n. 21

obscénité 42, 146 n. 4, 171, 264
odeur, mauvaise 42, 43, 254
œil, amovible 35
  des cétacés 168
  louche 132
  voir aussi mauvais œil, yeux
œnochoé XII, 54, 55, 64, 65, 134, 135, 141
ogre XXIV, XXV, 3, 4, 7, 26, 47, 53, 68, 96, 116, 209 n. 264, 246 n. 376, 247
oiseau 32, 37, 49 n. 224, 68 n. 287, 71, 151, 258, 259, 279, 280, 284
  alouette 202 n. 241
  autruche 197
  corbeau 161
  cygne 49
  de proie 9
  faucon 161
  grue 49, 49 n. 224, 50
  hirondelle 37, 161
  huppe 36, 37, 38, 38 n. 170
  ibis 187, 188, 197, 201 n. 240
  rossignol 37
ongles 166
  voir aussi griffes
onocentaure 71, 278, 280, 281, 284, 286, 287, 322
onocoetes 288
onomatopée 38 n. 170, 142
ophidien 29, 30, 31, 32
oracle, oraculaire 11, 15, 18, 22, 23, 25, 177 n. 150, 265, 266, 302
oralité, oral XXVIII, 74, 74 n. 309, 91, 171, 236
orateur 265
outre 64, 109, 110, 110 n. 20

paganisme, païens 71, 75, 118, 121, 125, 130, 131 n. 99, 188, 191, 196, 197, 213, 244, 245, 247, 259, 292
  voir aussi gentils
palestinien 194, 199, 211
papier de Gulou 155, 156, 157, 157 n. 52, 206, 224, 237, 239, 244
  voir aussi γιαλλουδοχάρτι
papyrus 124, 150, 184 n. 183, 196, 242, 254 n. 25, 277
parenté 2, 13, 164 n. 88, 211, 212, 229, 230, 265, 299
  belle-mère 88 n. 368, 227
  bru 88 n. 368

époux, épouse 11, 18, 19, 22, 23, 25, 36, 37, 48, 87, 99, 114, 127, 128, 205, 209, 220, 226 n. 320, 227, 257, 299 n. 22, 320 n. 21
fille 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 21, 32, 36, 47, 52, 66, 67, 70, 82, 91, 94 n. 381, 113, 114 n. 39, 135, 187, 200, 226, 227, 275, 279, 283, 285, 286, 314 n. 14
fils XIII, 7, 8, 10, 14, 15, 18, 20, 37, 49, 59, 66, 78, 79, 84, 85, 114 n. 39, 120 n. 61, 149 n. 18, 175, 185 n. 188, 194, 195, 219, 229, 257, 264, 268, 302, 313, 316
frère 15, 80, 87, 88 n. 367, 157, 160, 162, 163, 164, 171, 193, 194, 196, 221, 226, 227, 229, 230 n. 332, 232, 271
grand-mère 8
grand-père 156
mère XXX, 6 n. 20, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 24, 30, 45, 46, 48, 49 n. 224, 50, 59, 70, 71, 72, 77, 80, 82, 83, 87, 92 n. 375, 94, 96, 106, 112, 113, 113 n. 31, 120, 121, 122, 127, 128, 135, 146, 148, 159, 162, 163, 164, 174, 179, 183, 195 n. 222, 206, 209, 210, 211, 212, 220, 221, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 231 n. 336, 232, 233, 233 n. 341, 234, 235, 238, 246, 247, 248, 251, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 273, 279, 287, 293, 295, 297, 298 n. 17, 303, 305, 307, 319
neveu 164
oncle 164, 271
père 6, 7, 8, 14, 15, 24, 27, 37, 38 n. 170, 67, 110, 120 n. 61, 152, 153 n. 36, 163, 164, 209, 223, 227, 229, 264, 265, 268, 286, 302
sœur 11, 35, 36, 37, 87, 164, 175, 196, 207, 208, 209, 213 n. 275, 226 n. 320, 228, 229, 231 n. 336, 310, 311
paresse 39, 40
parfum 234
pâtisseries rondes 266, 268 n. 80
patriarcat 237
patrilinéaire 164, 230
patronyme, patronymique 163
patte, animale 81, 88, 98, 99, 104
d'airain 254, 259, 272, 275 n. 108
de bœuf 81
de bouse 251, 253, 254, 259
de chèvre 81, 82 n. 342, 102
d'oiseau 9, 259
de serpent 272
en cuivre 81
voir aussi à animaux, âne, patte de
pêcheur 161, 226
pédagogue 120, 144 n. 140
pénis 64, 287, 288
voir aussi phallus
permanence 70, 90, 93, 254
pet 43, 57
phallus, phallique 43, 68, 171 n. 126, 197, 198
philosophes 72, 121, 154, 314
philtres 265, 271
phrygien 68 n. 287, 186, 267, 268
phylactère 149, 155, 157, 157 n. 52, 160, 161, 166, 170 n. 123, 171, 172, 193, 203 n. 244, 204, 206, 206 n. 252, 208 n. 257, 213, 214, 220, 235, 284, 293
voir aussi amulette
pied 1, 2, 30, 103 n. 412, 104, 123, 153 n. 37, 250, 277, 278, 289, 320
pierre XIII, XXVIII, 78, 86, 170, 205, 219, 222, 224, 225, 256, 305
pilon 60, 61, 62, 62 n. 264
plante 93, 93 n. 379, 94, 160, 161, 223
buisson 160
chiendent 283
fenouil 266, 268
férule 288
figuier 161 n. 72, 217, 217 n. 288
herbe de Cronos 283
lys 287
oignon immortel 223
olivier 161, 162
peuplier blanc 266, 268
palmier 59, 60, 63
pin 77, 160
saule 160
trèfle 149 n. 20
plomb 157, 158, 158 n. 56, 282, 310, 321
lamelle de 155 n. 46, 156, 196, 204, 234, 235, 316
pluralité, pluriel XXV, XXVI, 45, 52, 53, 90, 96, 104, 138, 155, 211 n. 269, 234, 242, 292
poils 54, 161, 166, 179, 223, 224
poisson 47, 48, 87 n. 363, 107, 161, 196 n. 224, 292
bar/loup de mer 196 n. 224
requin 3, 47, 47 n. 215, 70, 76, 89, 91
scare 47
taupe de mer/touille 3

poitrine XXV n. 5, 6 n. 20, 30, 31, 54, 56 n. 237, 60, 62, 63, 63 n. 268, 65, 81 n. 341, 102, 103 n. 412, 174, 228, 229, 258, 298
voir aussi seins
pollution, pollué 20, 22
polymorphie, polymorphe 174 n. 135, 258, 259
pont 102, 225
pontique 6
possession, possédé 101 n. 407, 157 n. 51, 172 n. 129, 219, 243, 243 n. 369, 311 n. 12
poursuite, poursuivre XII, 28, 37, 65, 66, 67, 68, 86 n. 356, 112, 135, 136, 146, 157, 160, 161, 162, 187, 191, 196, 209, 210, 211, 242, 297, 311
poussière 160 n. 71, 170, 243
précipitation 22 n. 94
prêtre, prêtresse 19, 125, 156, 157, 159, 168, 172, 183, 206, 216, 220, 223, 224, 236, 237, 238, 239, 243, 244, 255, 256, 265, 266, 267, 267 n. 76, 268, 269, 270, 273, 276, 280, 302, 318
prière 169, 173, 177, 190, 209, 216, 221, 231, 241, 243, 244, 286, 311, 312, 320
prince, princesse 25, 26, 86, 87, 126
prodige 136, 299
prophète, prophétesse 24, 24 n. 102, 86 n. 356, 209, 271
prophylactique 9, 141, 185, 187, 188, 189, 196, 197, 243, 282 n. 137
prostitution, prostituée XXV, 1, 25, 31 n. 136, 264, 265, 280
psaume 193, 196
puits 78, 79, 79 n. 330, 80, 81, 82, 87, 88, 99, 182 n. 172, 217, 286 n. 151
punition, punir 50, 98, 129, 130, 162, 179, 180, 211, 234, 237, 238, 239, 251 n. 7, 256, 281, 314 n. 14
purification, purifier 20 n. 84, 158, 265, 266, 267, 270, 278
pustule 263, 264
pythagoricienne, croyance 282

radotage, radoteuse 41, 121, 136, 140
voir aussi bavardage
raillerie, railler 66, 67 n. 278, 71, 105, 143, 287, 322
voir aussi ironie
ravin 93, 102, 224, 303, 321
règlement ecclésiastique 179, 216, 238
voir aussi νομοκανών
renaissance, processus de 85
rencontre 8, 54, 58, 59, 77, 78, 79, 80, 82, 87, 89, 102, 149, 150, 154, 160, 165, 168, 171, 187 n. 192, 217, 226, 230, 239, 240, 241, 243, 244, 253, 259, 260, 268, 274, 275, 276, 284, 287
résurrection 152, 153, 231
rêve, onirique 92, 119 n. 60, 181, 256, 297
revenant 19, 20, 21, 22 n. 94
rire XXIX, XXX, 42, 62, 145, 218, 226, 291, 297
rivière 20, 78, 81, 81 n. 340, 88, 99, 102, 107 n. 7, 225
roi 8, 10, 33, 36, 87 n. 359, 161, 175, 176, 183, 191, 204 n. 246, 227, 229, 282, 315, 322
reine 3, 4, 6, 7, 9, 11, 13 n. 52, 15, 16, 45, 49, 50 n. 227, 59, 60, 69, 70, 78, 88, 98, 106, 145, 152 n. 30, 210, 229, 282, 285, 285 n. 148, 303
romantique 73, 75
roumaine, langue, littérature, tradition 146, 161, 162, 207, 208, 210, 213
ruse, rusé XXV, 29, 31, 45, 46, 88 n. 368, 90, 106, 116, 130, 220, 263, 287
russe, texte 208, 209

sabaziaque 268, 275, voir aussi mystères
sabots 114, 212, 249, 279, 286, 288, 320
sac 40, 40 n. 181, 72, 109, 228
sacrifice 19, 19 n. 78, 27, 275, 293, 296
humain 10, 22, 23, 23 n. 98, 25, 58, 116
saleté, sale 42, 43, 95
sanctuaire, temple 27, 34, 61, 118 n. 55, 126, 126 n. 81, 133, 133 n. 108, 141, 218 n. 290
sang 6, 30, 39, 43, 45, 46, 80, 89 n. 368, 117, 146, 151, 158 n. 58, 174, 179, 183, 198, 199, 199 n. 235, 209, 217, 218, 219, 223, 224, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 237, 238, 250, 262, 263, 304, 320
sauvagerie, sauvage 5, 6, 7, 9, 10, 15, 17, 37, 46, 47, 95, 100, 107, 116, 117, 225, 298
savoyard 222, 236
sceller, sceau 157, 158, 194 n. 218, 322
de Dieu 175, 188, 189, 197, 198
de Salomon 176, 187, 188, 200
de Satan 175

séduction, séducteur xxv, 3, 31, 59, 148, 249, 262, 263, 264, 287, 289, 290, 294
seins 6, 9, 30, 54, 81, 83, 83 n. 349, 166, 174, 175, 210, 221, 228, 229, 230, 231, 233, 306, 311, 314
voir aussi poitrine
semence 229
serment 159, 168 n. 116, 192, 212, 230, 242, 256
voir aussi jurer
servante xxvii, 121 n. 65, 130, 256, 272, 275, 277, 310
sexuel xxv, 19, 23, 25, 25 n. 109, 37, 43, 46, 63, 64, 67, 70, 91, 101 n. 406, 262, 264, 278, 286, 287, 288, 289, 294
signe de croix 79, 80, 80 n. 334, 89, 97
silence, garder le 80, 224
siphon maritime 76
skuphos xii, 55, 56, 64, 65, 66, 67, 68
slavonne, légende 162 n. 80, 208
sobriquet 107 n. 4, 125, 265
soleil 30, 36, 87, 87 n. 363, 109 n. 18, 119 n. 60, 158, 159, 190, 190 n. 204, 192, 192 n. 212, 193, 194, 228, 262 n. 55, 311
sommeil 17, 33, 34, 34 n. 154, 35, 36, 43, 70, 77, 83, 109, 149, 173 n. 133, 176, 217 n. 288, 218, 221, 222, 283, 297, 298, 305, 320
somnambulisme, somnambule 217, 217 n. 286, 223, 298
sorcière 1, 2, 72, 82, 100, 106, 151, 152, 156, 174, 179, 227, 229, 232, 234, 237, 238, 239, 244, 245, 248, 257 n. 33, 293
sottise, sot 41, 116
voir aussi bêtise, idiotie, imbécillité, niaiserie, stupidité
souillure, souiller 17, 20 n. 84, 170, 217 n. 288, 252
souillée 157, 183 n. 176, 192, 193, 242, 310, 312, 313
source d'eau 18, 20, 21, 24, 26, 70, 76, 77, 85 n. 354, 86, 93, 102, 167, 170, 225, 240 n. 361, 244, 279 n. 127, 302
voir aussi fontaine
sourcils 60, 81, 81 n. 341, 119, 228
spectre, spectral xxiv, xxv, xxvii, 30 n. 130, 50 n. 228, 122, 123, 148 n. 15, 150, 181, 260 n. 44, 261, 262, 263, 272, 273, 274, 294
sphinx 1, 31 n. 136, 54, 55, 56, 57, 57 n. 240, 94, 258, 271 n. 95
stérilité 22, 94 n. 382, 233
strabisme 228
stratagème 35, 133, 136
stupeur, stupéfaction xxix, 108, 109, 120, 133, 263, 274, 291, 291 n. 1
stupidité, stupide 39, 41, 42, 87
voir aussi bêtise, idiotie, imbécillité, niaiserie, sottise
sud 18 n. 74, 173, 174, 301
suffocation 83
voir aussi étouffement, étrangler
sumérien 146
superstition 93, 115, 154, 213, 237, 238, 239, 248, 252, 257, 272, 294, 296, 299 n. 21
supplice, supplicié 60, 61, 62, 62 n. 263, 64
voir aussi torture
surdité, sourd 170, 176, 177
surnom 11, 13 n. 53, 31 n. 136, 32, 208 n. 258, 211, 250, 251, 254 n. 25, 264, 265, 266, 267, 270, 273
survivances xxvii, xxviii, 75, 75 n. 314, 76, 84, 85, 90, 103, 161 n. 73, 215 n. 281, 229, 236, 236 n. 349, 286, 292, 294
synagogue 213
syriaque, syrien 131 n. 99, 198, 209 n. 264, 210

talon d'Achille 54
tambour 265
tamis 222
tempête 76, 86 n. 356, 168
tentation 171
terre 11, 15, 20, 23, 24, 51, 76, 86, 92, 99, 113 n. 34, 210, 216, 218, 223, 239, 276, 305, 321
d'origine/patrie 5, 7, 15, 23, 31, 115, 298
testicules 42, 43, 45, 90, 257 n. 33, 279 n. 125
théâtre xxx, 60, 62, 67, 129, 133, 135, 215
théologique 103, 147, 152, 154, 239, 240, 248, 293
thériomorphisme 44, 47
voir aussi zoomorphisme
thessalien 81, 86 n. 355, 136
thiases 265, 266, 267, 270
thrace 36, 117, 268
thyrses 288
tirage au sort 23, 24, 84, 85, 302
tombe xii, 27, 38 n. 170, 64, 65, 135 n. 111, 144 n. 141, 191, 218, 265, 277 n. 122, 282
toponyme 30, 81, 81 n. 340, 151 n. 26, 219

torches 274, 276
torrent 76, 81, 88
torture XII, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 111, 157, 158, 160, 304, 311, 311 n. 12
voir aussi supplice
tour 157, 160, 236
tourbillon 76 n. 317, 225
tradition, alternative 244, 244 n. 370
grande 103, 237, 239, 244
orthodoxe 103, 104 n. 416, 239, 242, 244, 244 n. 370
petite 103, 239, 240, 244
transformation 2, 16, 16 n. 67, 17, 20, 37, 49, 50, 93, 116, 153, 154, 214, 219, 256, 296, 314
transmission XXIV, XXVI, XXVIII, 41, 74 n. 309, 90, 111, 121, 135, 146, 189, 208, 243, 295, 297, 297 n. 17
tremblement de terre XXVIII, 87, 113 n. 34, 123, 123 n. 73
tresse 227, 312, 313
trifour 170, 225, 283
trombe 76
tromperie, tromper 3, 17, 26, 41, 82, 103, 136, 194, 237, 239, 287, 294, 322
trône 168, 221, 315
troyen 108
turques, croyances 210 n. 266
tyrannie, tyran 111, 117, 130, 137

un et multiple 70, 91, 297
urne 175, 263

vallon 51, 77, 88
vampire 213
velue 54, 56, 65, 68, 228
verbal, être XXX, 136, 142, 143, 144, 292
vieillesse XXV, 44, 264
vieille XXV, XXIX, 32, 35, 40 n. 181, 41, 42, 42 n. 192, 46, 47 n. 218, 57, 57 n. 245, 68, 82, 87, 90, 100, 121, 128, 132, 133 n. 109, 136, 137, 140, 142, 144, 154, 155, 172, 209, 210, 220, 227, 233, 238, 263, 264, 264 n. 57 et 58, 265, 265 n. 66, 266, 267, 290, 293, 295, 314
vieux/vieillard 1, 35, 39, 68, 91, 92, 123, 138, 185 n. 188
vin 6, 38, 38 n. 174, 39, 64, 250, 267, 268, 303
vinaigre 223, 224
virginité, vierge 18, 22, 23, 24, 24 n. 100, 25, 145, 148, 150, 170, 235, 235 n. 347, 246, 247, 262, 295
visage 219, 261
brillant 176, 253, 254, 318
entouré de serpents 201, 203
voisinage, voisin 6, 8, 11, 83, 85, 100, 221, 230, 232, 234, 299 n. 22, 305
voler, dans les airs 111, 173, 216, 228, 309
vomir 158, 217, 219, 224, 311
voracité, vorace 4, 47, 72, 78, 89, 91, 116, 196, 196 n. 224, 199, 200
voir aussi gloutonnerie

yeux 34 n. 153 et 154, 63, 68, 82, 145, 149, 169, 170, 223, 231, 232, 303
amovibles 4, 5, 34, 35, 36, 38, 62 n. 265, 90
enflammés 165, 166, 176, 243, 254, 312
voir aussi œil

zoomorphisme 95, 112, 147
voir aussi thériomorphisme

Index graecum

ἀβιζοῦ 201 n. 239
ἀβυζοῦ 174
ἄγαμοι 128 n. 92
ἅγιος 190, 191, 201
ἀγριότητα, ἄγριος 6, 16 n. 67, 17, 107, 225, 298, 302
ἄγρωστις 283
ἀγών 12
ἀήρ 198
Ἅιδου μητέρα 123 n. 71
αἰσχρόν 133, 142 n. 133
αἴτιον 22, 161
ἀκάθαρτος 183 n. 176, 242 n. 367, 309, 312
ἀκηδία 173, 173 n. 133
ἀκκίζομαι 40, 40 n. 184
ἀκκός 40, 41
ἀκρίτες 87 n. 362
ἄκων 129
ἀλαφρόσκιωτοι 79 n. 329
ἄλγη 256
ἀλφιτόχρως 40 n. 181
ἀμφιθαλής 24
ἀμφιλύκη 117
ἀναβράττων 107
ἀναγριεύω 225
ἀναρπάζω 46
ἀνθέω 145
ἄνθρωπος 6, 47, 147, 282, 301, 306, 313, 319, 321, 322
ἀνθρωποφαγέω 6
ἀνοηταίνω, ἀνόητος 39
ἀπάντημα, συνάντημα, συναπάντημα 149
ἀπάτη 194, 203 n. 244, 287
ἀποθηριόω 16 n. 67
ἀπόλλυμι 4 n. 7
ἀποτρόπαιον 126, 127
ἀποτυμπανισμός 61, 62 n. 262
ἄρκτος 174
ἁρπάζω 180 n. 165
ἀσκός 40 n. 181
ἀφορίζω 242
ἀφορκίζω 242
ἀφρόνως 130
ἄωρος 92, 93, 93 n. 378, 94, 95, 96, 112, 123 n. 73, 125, 128, 129, 145, 148, 245, 246, 247, 248, 262, 292, 293, 294

βασκανία, βάσκανος 170 n. 123, 235
βδύλλω 43 n. 202
βηρσαβεέ 282
βιαιοθάνατοι 112
βόλβιτον 254
βολίτινον 251, 253
βόλιτος 254
βορβοροφόρβα 254 n. 25
βοῦς 253
βραχνάς 179, 222
βρίκελος 132
βρυκόλακας 144 n. 141
βυζαδέρφια 229, 230 n. 332
βυζαίνω 174

γαλῆ 255, 256, 256 n. 30
γελάω 145, 150
γελλοῦ 218
γελλουδάκι, γελλούδας 219, 223
γελλουδιάζω, γιαλλουδιάζω 219
γελλουικό 219
γελοῦδες, γηλόδας 225, 234
γελώνια 150
γηθειά 220
γιαλλουδιασμένος 219
 γιαλλουτζιασμένο 217
γιαλλουδοχάρτι 156, 156 n. 50
 voir aussi papier de Gulou
γιλλόβρωτα 154
γιορτοκαμώματα 216
γιορτοπιάσματα 217
γκιλλωμένο 219, 225
γλωσσοφαγιά 222
γνῶσον 199
γοργά 114
γοργεῖον 141, 142
γοργόνειον 114, 141, 142, 176 n. 144
γοργός 113
γόργυρα 114
γύφτος, γυφτεύω 221

δαίμων, δαίμονες 70 n. 290, 107, 111, 148, 149, 153 n. 35, 182, 242 n. 367, 301, 313, 314, 321, 322
 δαίμονες ἐμποδών 277, 277 n. 122 et 123, 278

λαμπροί 176
σκοτεινοί 176
δαιμόνιον ἄμορφον 181
γελ(λ)ουδιακόν 219, 285
μεσημβρινόν 173, 285
μεσονυκτικόν 173 n. 132
ὀνοσκελιακόν 284
πονηρόν 242 n. 367
σεληνιακόν 169
τῆς Καλῆς τῶν Ὡρῶν 285
φανταστικόν 181
φαντασματικόν 181
δεινοποιῶ 108
δεισιδαιμονία 252 n. 9
Διαβαστάριον 157 n. 51
διάβολος 102 n. 412, 169, 239
διαφύλαξον, διαφύλασσε 190, 196, 317
διδόναι 22
δίκη 256
δράκων 167 n. 108, 180
δράκος 87, 88, 167, 180
δρώμενον 61, 61 n. 258
δύναμις 155, 313
δύο 169
δύσμορφος 4, 16 n. 65, 69
δυσμορφότερος 16

ἐβδελυγμένον γύναιον 242 n. 367
εἴδωλον XXV, XXVII, 145, 235 n. 347, 260, 260 n. 44, 261, 262, 262 n. 51
εἴδωλα φρικώδη 252
εἷς θεός 195 n. 222, 197
ἐκδιώκω 242
ἔκθεσις 25 n. 110
ἔκπληξις 274
ἔκστασις 109
ἐκτίθημι 22
ἑλέπολις 33
ἐμβαίνω 250
ἐμβριμάομαι 136 n. 114
ἐμπάζομαι 250
ἐμπόδιον 278
ἐμποδίζω 249, 250
ἐμφρόνως 130
ἐναγίζω 251 n. 5
ἐνεά 39
ἐνοδία 250
ἐνθάδε κατοικεῖ 195 n. 222, 196
ἔνθρυπτα 268
ἐξορκίζω 242, 242 n. 366, 312
ἐξωτικό, ἐξωτικά 79 n. 329, 81, 81 n. 339, 88, 89, 99, 100, 101, 102, 102 n. 409, 103, 104, 105 n. 419, 173 n. 132, 180, 202 n. 241, 217, 217 n. 288, 234, 238, 239, 240, 240 n. 361, 244, 245, 248, 285, 293, 297
ἐπιληψία 212
ἐπιπέμπουσα 110 n. 24
ἐποπτεύω 274
ἐπόπτης 37
ἔποψ 36, 37, 38, 38 n. 170
ἐπόψιος 38
ἐπῳδή 122
ἐρημοθέτης 199
ἐρημοποιός 199
εὐάντητος 150 n. 23
εὕδω 34, 35
εὐήθης 39
Εὐοῖ, Σαβοῖ 266, 267
ἔφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον 269
ἐχένταυροι 281

ζήλια 171 n. 125
ζουδιάρης 79, 79 n. 329
ζώδιον, ζούδιον 79 n. 329, 202 n. 241

ἠροφίλη 13

θάμβος 109
θανεῖν 195 n. 222
θαρρεῖν 255, 255 n. 28, 256, 263 n. 56, 318
θεάματα κενά 137
θηλυμανής 282
θηρευόμενος 28, 29, 303
θηρίον 5, 16, 17, 24 n. 102, 28, 32, 33, 45, 53, 57, 70, 77, 85, 86, 88, 90, 112, 147, 242 n. 367, 301, 313, 317
πονηρόν 242 n. 367
θηριούμενος 107
θηριώδης 5, 6, 17, 32, 36, 107, 116, 298, 302

ἴθ' ᾗπερ ἔρχει 255, 255 n. 28, 318
ἵππον 197
ἵππος 197, 282

καβάλλης 320 n. 19
καλές κυράδες 225
κάμηλος 42
κανταροβυζοῦ 228

καρκίνος 66, 67
κάρχαρος, καρχαρόδων 67
καταβάλλω 320 n. 19
κατάβασις 273, 274 n. 104, 276, 276 n. 119
κατάδεσμος 222 n. 306
κατακρύπτω 126
καταπίνω 119
κατάπληξις 109, 133
καταποντισμός 20 n. 84
καταφαγεῖν 198
κατεμπάζω 250
κελεύω 22
κιστοφόρος 267
κιττοφόρος 266, 267
κοῦρος 18 n. 75, 24
κρατηρίζω 267
κύων 253
κωλεά, κωλῆ 278
κῶλον 278
κωμῳδικόν 133

λάβραξ 195, 195 n. 222, 196, 196 n. 224, 199, 200
λάβρος 196 n. 224
λαιμός 4, 52
λαιστρυγών 152 n. 30
λαμβάνω 4
λάμια 4, 29, 47, 48, 71, 76, 78, 80, 83, 86, 87, 88 n. 368, 280, 280 n. 130
Λαμίας μασθοῖς 6, 30
λαμιώνω 72, 72 n. 298
λάμνα 47
λάμπω 145
λαμυρός 4
λήκυθος 263
λικνοφόρος 266, 267
λιμός 198
λόχος 108
λυκαίνιον 132, 142
λύκειον 120
λύκη 117
λύκος 107, 117
λυκόφως 118

μάϊσσες 98 n. 393
μακαρία 268
μακκοάω 39, 41
μάντις 271
μάργος 320 n. 20
μάρμαρος 176, 177 n. 148
μαστεύω 315 n. 16
μαστός 315 n. 16
ματέω 315 n. 16
μελίχροος 321 n. 22
μεμυημένοι 270
μῆτις 287
μιαρά 183 n. 176, 242 n. 367
μοῖρα 180
μοιράζω 180
μοιραίνω 180
μόλυ 320 n. 21
μονοβυζοῦ 228
μόριον 197
μόρμη 108
μόρμοι 108, 137, 292
μορμολύκη 108, 115
μορμολύκειον, μορμολύκεια XXIV, 29, 30, 68, 96, 106, 107, 108, 109, 114, 115 n. 42, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 130, 131, 132, 132 n. 101, 133, 133 n. 109, 135, 136, 139, 140, 141, 142, 144 n. 141, 217 n. 288, 247, 255, 292, 293, 309
  μομοκύκια 132
μορμολύττομαι 108, 108 n. 12, 110 n. 23, 111 n. 25, 142, 143
μόρμορος, μορμυραία 108
μορμορωπός 119, 119 n. 60
μορμόφοβος 108
μορμύρος 107, 107 n. 4, 120 n. 60
μορμύρω, ἀναμορμύρω 107, 108
μορμύρων 107, 107 n. 7
μορμυρωπός 119 n. 60
μορμύσσομαι 108, 110 n. 23, 142, 143
μορμωτός 108, 109
μόρος 179
μορφή 181
μόρφωμα 181
μουρμούρι 107
μυθῶδες 124
μύομαι 274
μυριώνυμος 174 n. 135
μυστικὰ ἐπιφθέγματα 270
μωρά 39, 179
μωρία 39
μωρό 181 n. 167
μωρός 40, 41
μωροτάτη 39

νεήλατα 268
νέμεσις 96 n. 388
νηπιόφρων 120
νομάτοι 182
νομοκανών 179, 237 n. 351

νόσκαμ, νοσκαμαρδοτεναν 197, 198, 199
οἶκος 94, 128
οἰνοπώλη 250
οἴχομαι 56
ὁμογάλακτες 230 n. 332
ὀμφαλός 28
ὄνειον 254
ὀνίνημι 287
ὀνοκενταύρα 281
ὀνοκοι(ή)της 288
ὀνοκωλέα, ὀνοκωλίδα, ὀνόκωλον 278
ὄνομα 182
ὀνοπόλη 250 n. 3
ὄνος 287, 288 n. 156
ὀνοσκελεῖς 284, 286
ὀνοσκελίς, ὀνοσκελίδες XXX, 42, 67, 111, 113, 247, 249, 250, 251, 258, 278, 279, 279 n. 125, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 285 n. 150, 286, 286 n. 151, 287, 289, 290, 294, 309, 320 n. 21, 321, 322
ὁρίζω 242
ὁρκίζω 242, 311 n. 12
ὀρτοβυζοῦ 228
ὄρχις 42, 43, 43 n. 196, 46
οὐροβόρος 200, 200 n. 238
ὀφιόπους 272
ὄφις 30, 167 n. 108
ὄψ, ὄψις 36, 38

παμβέβηλος 242 n. 367
παννίζω 83 n. 349
παρθένος 148
πατάσσω 315 n. 16
πεινάω 202 n. 240
πέλαγος 161 n. 73
πέρδομαι 43 n. 202
περικαλλής 16 n. 65, 321
πῆχυς 166
πίνω 201, 201 n. 240
πίστις 252 n. 9
πνεῦμα 153, 153 n. 35 et 37, 182, 242 n. 367, 278
  ἄλαλον 177
  ἀλλότριον 242 n. 367
  πονηρόν 242 n. 367, 315
  σεληνιακόν 169
  τριβόλαιον 170, 177
πόδι 102 n. 412
ποιναί 251 n. 7, 252
πολύμορφος 174
πολυφάγος 48
πούς 249
προσωπεῖον 132 n. 102, 133, 140, 141, 142, 307, 308
πρόσωπον 142 n. 133, 254, 314, 317
πτεροδράκων 283

σακουλοβυζοῦ 228
σατανάδες 239
σημαίνω 22, 22 n. 96
σκέλος 278
σκύλλα 47
σκυτάλη 43
σταλίζω 77
στοὰ ποικίλη 33
στοιχειό, στοιχεῖον 76, 76 n. 316, 78, 80, 81 n. 339, 88, 88 n. 364, 225, 226 n. 318
στοιχειωμένο 225
στοχάζομαι 315 n. 15
στρίγα 152, 211
στρίγλα, στρίγκλα, στρίγλες 72, 88, 179, 226, 227, 227 n. 323
στρίγξ 152, 178
στρίλα 226
στριλορουφημένος 227
στρίνγλος 227
συνθιασεύων 267, 267 n. 76

ταμία 47, 47 n. 218
τάρανδος 149 n. 18
τελεστήριον 276
τελώνια 150
τέμενος 18, 25
τέρας XXV, 299
τετρυγός 260
τηρέω 37
τόπος XXIX, 61, 251
τρία 169
τριβελίζω 170 n. 122
τριβολίζω 169
τρίοδος 170
τρισάγιον 191

τροφή 148
τρυφή 148
τυφλός 36

ὕβρις 50
ὕδωρ 320 n. 20
῞Υης ῎Αττης 266, 267, 270
ὑποκλέπτω 46

φαντάζομαι 181
φαντασία 173 n. 133, 181, 262 n. 51
φάντασμα 148, 181, 251, 260, 261, 262 n. 51
  μεσημβρινόν 181
  νυκτερινόν 266
  ὀνοσκελιακόν 284
φαρμακίς 152 n. 30, 256, 257 n. 33
φαρμακός 25 n. 110
φάσμα XXV, XXVII, 17, 45, 46 n. 211, 47 n. 217, 48, 51 n. 229, 111 n. 27, 140, 140 n. 129, 252, 259, 260, 261, 262, 262 n. 51, 274, 275
φεῦγε 172, 172 n. 128, 187, 190, 196, 199
φθονερός 45 n. 209
φθόνος 45 n. 209, 96, 96 n. 388, 129 n. 93, 187, 188, 292
φλέψ 198
φοβερόν, φοβερά 119, 119 n. 60, 120
φόβητρον XXIV, 96, 292
φόβος 109
φρίκη 274
φρύνη 263
φύλασσε, φύλαξον 195, 195 n. 222, 196, 198, 199
φώκη 42, 43

χαλκόπους 271, 275 n. 108
χαλκοσάνδαλος 271
χαμαί 180
χαμεύρετον 181 n. 166
χαμοδράκι 180
χάσματα 47, 47 n. 217
χρεμετίζειν 282
χρήματα 282 n. 138
χρηματική 282, 282 n. 138
ψυχή, ψυχαί 6, 151, 277, 277 n. 122 et 123, 301, 302, voir aussi âme

ὠδίνω 109
ὠμός 45
ὥρα 172